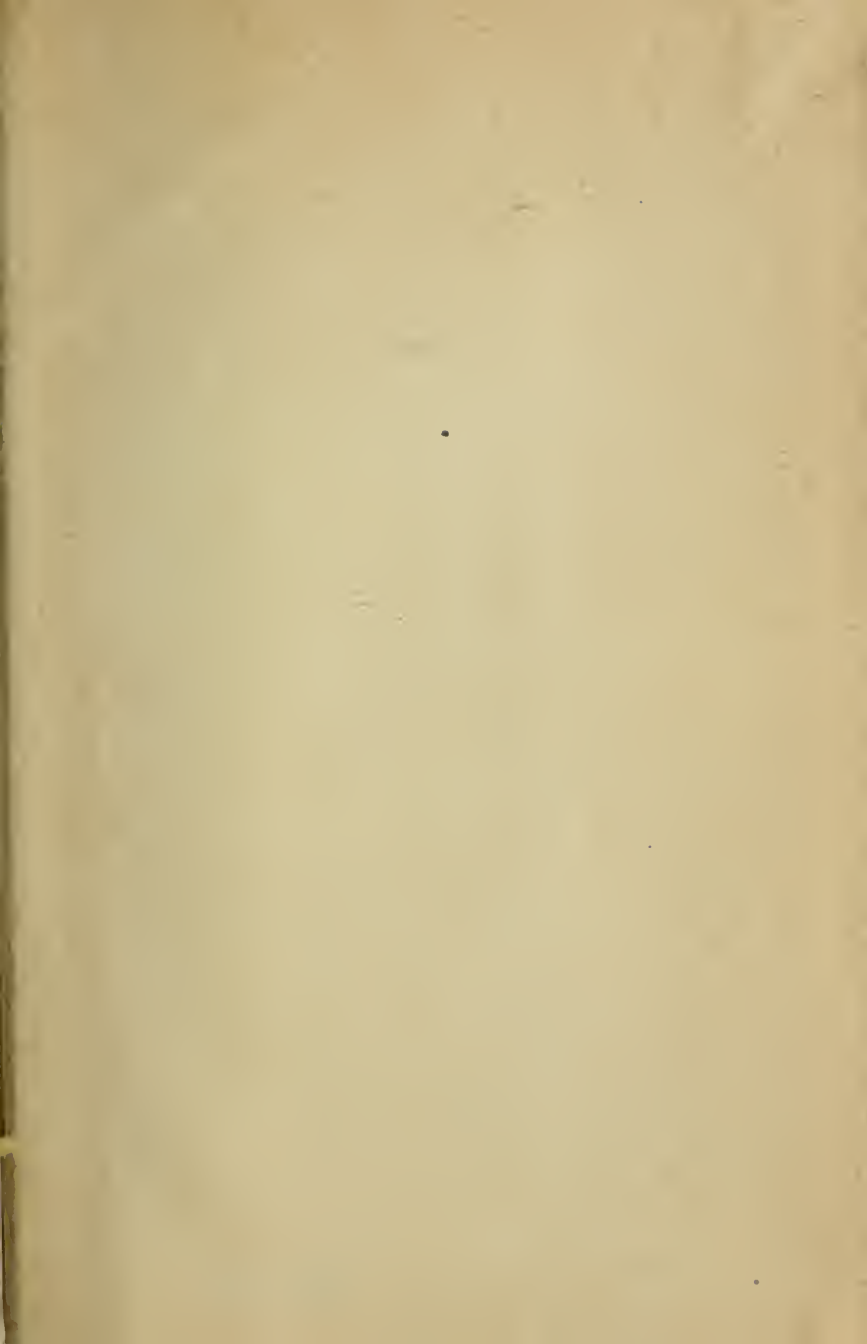


Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto



(2) (73)



和辻哲郎著

改稿版

日本古代文化

岩波書店刊行

73



DS

815

W3

1939



上 肥後國日奈久町永迫古墳石室柳壁の一部

下 筑前國嘉穂郡桂川村壽命古墳内部の壁畫



上 上野國多野郡平井村大字白石出土、切妻形埴輪家

下 武藏國北埼玉郡上中條村出土、埴輪馬



照參頁一九

序

この書の新版を刊行するに當り、日本の古代文化に關するこの二十年來の研究の進歩を回想して、深き感慨なきを得ない。

自分は元來國史學を專攻したものではない。また三十近くなるまでその方の文獻に親しんだこともなかつた。然るに大正六年、二十九歳の年の初め頃から、急に日本の古代に對する關心が起り、飛鳥奈良時代の彫刻建築などのやうな偉大な藝術を創造した日本人は一體何者であつたかといふ疑問が、烈しく自分の心をそゝり立てた。自分はこの疑問に追ひ立てられて、先づ久米邦武氏の『日本古代史』を讀んだことを覚えてゐる。ついでその頃に出た津田左右吉氏の『文學に現はれたる我が國民思想の研究、貴族文學の時代』から色々な意味で刺戟を受け、その書によつて知つた同氏の『神代史の新しい研究』を古本屋から探し求めた。しかし自分の疑問が津田氏の考察と丁度逆の方向に向つてゐたため、疑問はますます強められる結果となつた。

さういふ刺戟のもとに自分は初めて腰を落ちつけて本居宣長の『古事記傳』を通讀し、古事記の美しさに打たれると共に我國の眞の學者の偉大さに目ざめたのである。

このやうな事情の下に大正七八年の頃には日本の古代或は先史時代に關する文獻を漁つて讀んだ。史學雜誌、藝文、人類學雜誌、東洋學藝雜誌、現代の科學、歴史と地理、といふ如き雜誌に現はれた白鳥庫吉氏、内藤湖南氏、長谷部言人氏、松本彦七郎氏、中山平次郎氏などの論文は、皆非常に印象の深いものであつた。京大文學部の考古學研究報告が出始めたのも丁度その頃で、自分が初めてその大きい價値に氣づいた時には、第一冊（大正六年）、第二冊（大正七年）はいづれも絶版で手に入らなかつた。第一冊『肥後に於ける裝飾ある古墳及横穴』を見るために、自分は上野の圖書館に行つたことを覚えてゐる。その頃自分は國史學や考古學を専攻する人々の間に友人を持たなかつたから、何人かの助言を得る便宜もなく、まるで獨學者のやうに盲探しをやつてゐたのである。

大正八年には津田左右吉氏の『古事記及び日本書紀の新研究』が出た。この詳細な本文批評は自分にとつて非常にありがたいものであつた。古事記や日本書紀の史料としての價値があつた。

やうに薄められるといふことは、自分にとつては反つて強く記紀の大きい價値を見出さしめる機縁となつた。我々はこれらの書に於て上代人の構想力の働きをまざ／＼と看取し得るのである。他方には考古學が我々自身の眼で以て見ることの出来る遺品を提供してゐる。それらを照らし合せて考察すれば、そこに表現せられてゐる生きた上代人に我々は觸れることが出来るであらう。かゝる見地からして自分は、古事記を一つの文藝的作品として理解するとか、記紀に挿入されてゐる歌謡を純粹に歌謡として鑑賞するとか、考古學的遺品に於ける形象創造力の特性に注意するとか、といふ如き仕方の上代人に迫つて行くことを試みた。さうしてこれらの藝術品を作つた上代人が、一度新しい造形の技術を學び取れば、飛鳥奈良時代のあの彫刻や建築を作るに至るのは毫も不思議でないといふ答案を得たのである。それを自分は大正九年にこの書として書いた。

今から考へれば誠に幼稚な疑問であり幼稚な答案であつて汗顔に堪へない。しかし當時の自分としてはこの解決を得たことが實に嬉しかつたのである。その後二十年の間に自分は幾冊かの愚著を書いたが、この書を書き上げた時ほど嬉しかつたことは一度もない。さういふ點でこ

の書は自分一已にとつては深い記念の意味を擔つてゐる。勿論それによつてこの書が價値を増すわけではないが、紙型の磨滅と共におのづから絶版にすることにもせず、こゝに新版を出すに至つたのは、主として右の如き事情に基くこの書への愛著によるのである。

今ではもう自分と同じやうな疑問を抱く人もなからうと思ふが、かりに自分と同じく我々の祖先の偉大性を探し求める人があつたとしても、その人はもはや自分のやうに盲探しをやる必要はないのである。大正九年以後の二十年間は、すつかり學界の事情を變へた。先史考古學だけについて云つても、京都の考古學研究報告が續々として刊行せられ、昭和十二年に第十四冊に達してゐる。他に、諸府縣の史蹟調査報告、朝鮮の古蹟調査報告、東方文化學院京都研究所報告など夥しい量に達してゐる。それに専門の雜誌の研究報告を加へると、素人には到底見渡しがれないほどの文獻が堆積してゐるのである。従つてこの方面について何かを知りたいと思へば、先づ専門の學者の導きに従ふほかはない。さうしてさういふ手引きの書もちゃんと出來てゐる。例へば昭和十三年に出た『日本文化史大系、第一卷』(誠文堂新光社)の如きがそれである。そこに收められた金關宮内兩氏の『日本人種の構成』、八幡一郎氏の『繩紋式文化』、小

林行雄氏の『彌生式文化』、後藤守一氏の『古墳文化』など、最近までの研究への指南を與へるものとして、まことに申分のないものと思はれる。なほ他に目下續刊中の『人類學・先史學講座』（雄山閣）に收められた八幡一郎氏の『先史時代の交易』、直良信夫氏の『史前日本人の食糧文化』、三森定男氏の『先史時代の西部日本』なども皆好き手引きとなるものであつて、もし二十年前に自分がこれらの論文を讀むことが出來たのであつたら、自分はそれに満足して、自ら古代文化の敘述を企てたりなどはしなかつたらうと思はれる。それほど事情が變つてゐるのである。

他の諸方面についても、それ／＼この二十年間の事情の變化を擧げることが出來るであらうが、それほど全面的に事情が變つたとすれば、日本古代文化の敘述はすつかりやり換へられなくてはならぬのである。丁度この書は組み直すべき時期にもなつてゐるので、自分は根本的なやり直しを思ひ立ち、昨年あたりから増刷を停めて手入れにかゝつた。しかし手をつけて見ると、二十年の歲月が何であるかを否應なしに思ひ知らされた。日本古代文化の敘述は、寧ろ全然新しい構圖の下に新しくなされねばならぬ。その方が仕事は樂である。かくて手入れの仕事

は一年程放置された。

今年の春休みに、ふとした刺戟から、舊著の我慢のならない個所を消しにかゝつて見た。もし残るところがなければ絶版にするほかはないと考へたのである。ところで結果は案外に残るところが多かつた。そこで消した個所には新しく書き足し、書きつなぎ、もとの構圖を變へることなしに手入れが出来上つた。だからこれは歐米人の所謂『手入れをした第二版』なのである。尤もこの書は大地震後大正十四年に三十六頁ほど書き直したことがあるから、第三版と云つてよいかも知れぬ。

新版成るに際し、この書に聯關して種々好意を受けた原勝郎、内藤湖南、藤井健治郎、濱田耕作の諸先生に深き感謝を捧げる。

昭和十四年七月

目次

第一章 上代史概観……………一

一 日本民族の由來……………一

二 魏志倭人傳……………一四

三 記紀の傳承との比較……………四一

四 銅鉾銅劔と銅鐸……………五〇

五 國家統一と考古學的證跡……………五五

六 朝鮮への進出……………七九

七 古墳の遺物……………八八

八 朝鮮出征直後の時代……………一〇三

九 六朝技術攝取の時代……………一一一

一〇 佛教渡來前後の時代……………一二九

第二章 漢文化の日本化過程……………一三七

一 漢文化の運搬者としての歸化人の痕跡……………一三七

二 漢人移住の傳説……………一四一

三 氏 姓 制 度……………一五〇

四 漢字の習得……………一五九

五 上代日本文の成立過程……………一六五

六 歸化人と技藝……………一八五

七 傳説歌謠に於ける外來的要素……………一九〇

第三章 古事記の藝術的價值……………二〇〇

一 古事記の成立年代……………二〇〇

二 文藝的作品としての構圖	二〇六
三 文藝的作品としての特徴	二五〇

第四章 歌 謠

一 國民文藝としての上代歌謠	二七二
二 上代歌謠の特質	二七六
三 形式の發展	三〇六
四 歌謠に現はれたる上代人の感情	三二七
五 濕やかな心情	三五五

第五章 上代の宗教、道德、美術

一 信仰と神話	三五九
二 道德思想	三八九

目次

三造形美術

四

四二

第一章 上代史概観

一 日本民族の由來

佛教渡來前の文化を古事記日本書紀の傳説歌謡や古墳の遺物などによつて觀察しようとする我々の試みにとつては、「日本民族の由來」の如きはあまりに遠過ぎる問題であるが、しかしこの文化の史的展開を概観するについては、この問題を避けるわけにも行かぬ。

日本民族についての人類學者の研究は、未だ定説をなすに至つてゐない。現在の日本民族に於て認められる型種すら、或は二種と云はれ、或は四種と云はれ、或は九種と云はれ、歸一するところを知らない。唯、日本民族が二個以上の人種の合成によつて出來てゐるといふ一點に於て、ほど異論がないといふ程度である。だからそれらの人種が如何なる人種であり、どの時

代から日本に住んでゐたかといふ如き問題になれば、研究は一層困難であつて、今や漸くその緒が見出されたといふ状態に過ぎぬのである。がその中であつて最も注目すべきは、貝塚出土の石器時代人骨を一千體近く蒐集し、嚴密に科學的方法を以てこれを處理しようとしてゐる清野博士及びその門下の研究であらう。その結果によれば、この日本の島に初めて人類が渡來して津々浦々にまで擴まつたのは、原始的な石器を使用してゐた非常に古い昔の事である。この初來人はいづれ亞細亞大陸からこの無人島に上陸したものと思はれるが、然しその頃には大陸にも現在の住民と異つた祖型人種がゐたのであらうから、大陸に於ける石器時代人骨の研究が十分に行はれなければ、何處からどれが來たといふ事をきめるわけには行かない。現在までの所見によれば、日本石器時代人種は一種獨特なる人種である。この人種が日本全島に擴まつた後に、再び大陸から、或は南洋から、種々なる人種が渡來して混血が行はれたであらうが、日本石器時代人の體質を一舉に變化せしめるやうな大變化はなかつた。即ち日本石器時代人を追ひ拂つて新人種が變つたといふ形跡はない。たゞ時代の進むにつれ、混血や、環境・生活狀態の變化などにより、漸次その體質が變化して現代日本人となつたのである。現代アイヌ人も同

様にこの祖先から出て來た。この意味に於て日本島は人類棲息以來日本人の故郷である。日本人は日本國に於て初めから結成せられたるものであつた。日本人は斷じてアイヌの母地を占領して住居したのではない。日本人種の母地、日本人の故郷は、日本に人類が住居して以來、日本國である。

この見解は、日本人の祖先が石器時代以來この國に住んでゐたことを主張してゐる長谷部言人氏や松本彦七郎氏の研究を、更に一層推し進めたものと見ることが出来る。従つて石器時代人骨の研究が將來更にこの方向に發展して行くだらうことも察するに難くないのである。

人類學の示してゐるこの成果は、日本に於て曾て人種戰が行はれなかつたことを實證するものであつて、その意義極めて重大である。この點から、日本民族の特殊な性格が既に石器時代に始まつてゐることを我々は見出し得るのである。

近來著しく發展した石器時代器具の研究も大體に於て右と同様の方向に向つてゐる。曾てアイヌ式土器、或は縄紋土器として簡單に考へられてゐたものは、今や中石器時代以來數千年の間の發展を含むものとして詳細に分類されるに至つた。八幡一郎氏の綜合的敘述によると、縄

紋土器の文化は前中後の三期七系に分たれる。前期は沖積世初頭に當り、人口尙稀薄ながらも既に全國に互つてゐる。最初の單純な土器製作に對して、技術上に大きい變革が起り、それが一地方から他地方に傳播したといふ如き點までも立證された。この期の末には既に硬玉製裝飾品、牙製勾玉、珠狀耳飾などが見られる。中期には、聚落の數及び大いさは漸次大となり、石器土器が著しく進歩し、土偶を製作するに至つてゐる。後期は彌生式文化の影響が推測せられる時期であつて、土器の形態に急激なる變化が見られ、磨製石器が激増する。聚落は一層大となり、低地への進出の傾向が漸次顯著になる。この時期に、縄紋式文化はその發達の極點に達し、やがて彌生式文化に代るに至つたのである。

彌生式文化は種々の點に於て明白に縄紋式文化と異つてゐる。縄紋式文化が打製石器を主とするに對して、彌生式文化は磨製石器を主とする。縄紋式文化には農耕生活の痕跡が殆んど認められぬに對して、彌生式文化にはそれが顯著である。が最も大きい相違は、彌生式文化が既に銅器鐵器を製作利用したといふ點であらう。かゝる新しい文化は何によつて始まつたか。それは西方からの文化的影響によるのか、或はこの文化を擔つた別の人種の渡來によるのか。も

し後者であるとすれば、この島に人類が住んで以來即ち數千年來初めての大事件が起つたわけであるが、そのやうな大きい抗爭が何かによつて立證せられるであらうか。否、遺物の示すところは繩紋式文化產物への彌生式文化の浸透であつて、抗爭の痕ではない。

既に古く松本彦七郎氏は、土器包含層に於て分層的に一定の系列をなせる土器の間に、漸遷的な變化はあつても截然たる區別はない、といふことを主張した。さうして、この種の多くの遺跡を古生物學的層位的に型式づけて、下層の繩紋土器より上層の無紋土器及び古墳時代の齋瓮に至るまでを六期六式に細別した。その六期を通ずる變化は、常に一定の法則に従つて、一の模様の發達減退、次の模様の發達減退といふ風に同一の經過を繰り返して結局無紋土器に到着する。それには例外もあり、また外來の影響も（特に齋瓮の形態や焼に於て著しい如く）加つてゐるが、しかし大體としてこれらの土器は最初から日本の土器として變遷し日本の土器としての系統を保つてゐる。即ち最も古い土器も系統を追うて上古の齋瓮に連絡するのである。この事實は繩紋土器を製作した種族が漸を追うて祝部土器使用の種族に變遷したことを語るものであつて、上層の土器が原日本人のものであるならば、下層の土器もまた原日本人のものでな

くてはならぬ。この見解はその後の著しい研究の發達によつても、決して覆へされてはゐないと思ふ。縄紋土器の使用者を單純に「先住民」などと呼ぶのは甚だしく輕率である。

然らば沖積世の初頭以來數千年續いた縄紋式文化に終末を與へてそれに代つた彌生式文化は何時頃に始まつたものであらうか。それは金屬器使用の開始の時期によつてほゞ見當がつくと思はれる。九州の遺跡に於ては銅銚銅劍等が口を合はせた彌生式大甕の中から見出され、同じ地點に石斧も存在した。また石器と共に王莽時代の古錢や鐵器の破片が出た。銅銚と共に支那古鏡が發見せられた。これらの古錢古鏡によつて判ずれば王莽時代から後漢初期(Tōng)に至る頃に日本人が石器と共に金屬器を使用してゐたことは明かである。(中山平次郎氏、「北九州の文化」) 従つて金屬器を使用し始めた時期はそれより何程か前でなくてはならぬ。銅銚銅劍のうち刃の鋭い小形のものも支那秦式のものと同形で、輸入品かも知れぬと見られてゐるから、日本人がそれに接したのは、漢以前、即ち西紀前三世紀であつたかも知れぬ。銅鐸はすべて日本製であるが、梅原末治氏によると、それらが大和を中心とせる地域に於て作られたのは、やはり西暦前二三世紀より王莽前後に亙る時代であるらしい。然らば我國に於ける金屬器使用の上

限は古くとも西暦前三世紀を出づることは出来ない。これは悠久な繩紋式文化の時代に比すれば極めて新しいことである。さうしてこの新しさは、彌生式文化を擔つてゐる民族を考へる上に、さまざまの視點を提供することになるであらう。

彌生式文化の出現が、もし異人種の渡來を意味するとすれば、この文化が秦代銅器の傳統を負うてゐる點から考へて、この人種は大陸から來たと見られねばならない。さうすれば我々は西紀前三世紀の大陸に、日本人の祖先を求め得ることになる。従つて白鳥庫吉氏が支那外廓の諸民族の言語を熱心に研究して日本語の源を探らうとしたことは、丁度その急所を突いたことになるであらう。然るに白鳥氏の研究の結果は、日本語の源が大陸の何處にも求められ得ないといふことに歸着した。特に氏は數詞の比較研究によつて、日本語が大陸のどの民族の語にも似ないこと、日本人は一二三四五六七八といふ如き單純な數を數へる時代からこの國土に居り、さうしてこの國土に於て千、萬、八十萬、八百萬といふ如き數を數へ得るまでに發達して來たのであることを主張するに至つた。これは全然言語學的立場での研究であつて、人類學や先史考古學を参照したものではない。しかもそれは、沖積世の初頭以來日本人がこの國土に住みこの

國土に於て發達變遷して來たといふ人類學や考古學の研究と、符節を合するのである。

さうなれば彌生式文化が如何に截然と繩紋式文化から區別せられ得るにしても、それはこの國土に於ける人種的關係の急激な變化ではないと見られねばならない。従つて日本民族の由來は、西紀前三世紀といふ如き新しい時期に求めらるべきものではないのである。我々の祖先がこの國土に住みついて以來の年數は歴史時代とは全然異つた標準によつて、即ち「地層」によつて量られねばならぬ。地質學的生物學的研究によれば、石器を包含せる地層の示す世界には我々の知る動物群とは異つた動物群が住んでゐた。瀬戸内海の蛤や赤貝は、海水の鹽分が今日よりも濃かつたらうと思へるほどに著しく今日のものとは異り、北陸に住んでゐた猪や鹿は、今日の日本よりも遙かに巨大であつた。歴史時代の初には牛を持たなかつた日本も、石器時代には野牛を持つてゐたらしい。これらの事情から、貝塚の一部は洪積紀の終りに屬するかとさへも考へられる。備中津雲の貝塚の如きは沖積世最古期のものであらう。なほまた當時の人體も、右の津雲貝塚の人骨研究によれば、強度の肉食型であつた。これらの事實によつてまた古い世界の氣候が今日よりは遙かに寒冷であつたことも想像せられる。あまり古からぬ太古に

氷期が四度襲來し、その間に現在以上暖かつた間氷期が三度あつて、現在は第四氷期の第二極大期の下り坂の根に當つてゐると云はれてゐる。さうしてこの下り坂も小刻みな氣候變遷によつて進行する。氷期後の河川段丘は氣候變遷によつて生じたときへも説かれた。然らば地層の示す世界は、幾度かの氣候變遷、山河の推移を経て漸く歴史時代に到達するのである。曾ては武藏野の奥の入間郡が海濱であり、そこで太古人が貝を食つて貝殻を捨てた。その頃から現在の如く東京灣が埋まつて來るまでには、實に幾千年の年月が經つたか解らない。松本彦七郎氏の假説の如く、原日本人たる汎アイヌ人種群が暗色歐洲人種群と同一の系統に屬し、それが波斯、印度、南洋を経て日本に渡來したものであるとしても、その渡來の時期は入間郡が海濱であつた大昔である。また朝鮮半島から他の人種が遷移して來たとしても、それが中石器時代の文化を背負つてこの國土に來り、この國土に於て石器を發達させたと見られる以上、その年代は地質學的に研究されねばならぬ。勿論その後の時代に、アジア大陸から、或は黒潮に乗つて南方から、いろいろの人種が渡來したことも、恐らくはあつたであらうが、それらは歴史時代に至つて特にその種族的特徴を示さないほど、完全に日本民族と化してゐた。でこれらの諸人

種を包攝して歴史時代の「日本民族」をなすに至るまでには、日本歴史開けて以來の年月よりも、遙かに長い年月が費されてゐるのである。その長い間の民族生成の歴史を、紀元後五六世紀に完成せられたと云はれる記紀の傳説から見出さうとするなどは、まづ／＼不可能と云はなくてはならない。

いかなる人種が新しい時代に日本に移住したとしても、日本民族を構成した主要成分は石器時代からこの國土にゐた。さうして古い文化から新しい文化へと變移して行つた永い年月の間に、(その體型的差違はとにかくとして) その生活に於ては、一つの民族となり切つてゐた。さうしてその動かし難い證據として「一つの日本語」が出来上つてゐる。それは西紀前三世紀以來この國土にひろまつたといふやうな新しい言語ではなく、この國土に於ける中石器時代の荒い打石器を思はせるほど、この國土に卽した古い痕跡を含んだものである。さうしてさまざまの外來の影響を受け容れながらも、極めて獨特な、他の如何なる民族の言語にも結びつけることの出来ない、一つの言語として生成して來たものである。

以上の考察を總括して云へば、我々の知らうとする時代の日本民族は、既に長い年月をこの

國土に送り、既に一つの民族となり、石器の使用より金屬の使用に、漁獵時代より農業時代に移つてゐた。我々の上代文化觀察はかくの如き「出來上つた日本民族」を出發點としなくてはならぬ。

さてこの日本民族の氣稟を觀察するについては、まづ我々の島國の親しむべく愛すべき「自然」の影響が考へられなくてはならぬ。我々の祖先は、この島國の氣候風土が現在のやうな状態に確定した頃から、漸次この新状態に適應して、自らの心身状態をも變へて行つたに相違ない。もしさうであれば、我々の考察する時代には、既にこの國土の自然が彼らの血肉に浸透し切つてゐた筈である。溫和なこの國土の氣候は、彼らの衝動を溫和にし彼らの願望を調和的ならしめたであらう。久しい間魚貝と果菜を食糧として來た彼らは、猛獸と戦ひ家畜を殺して食ふといふ生活からは遠く、従つて、殺伐な氣風を養はなかつたであらう。また肥沃な土壤と、豊かな内海、入江、湖沼、河川などは、食物競争から彼らを解放して、平和な生活に馴れしめたに相違ない。更にまた魚貝と果菜との食養は、體質をも心理的素質をも規定して、淡白な意

欲、利那的にのみ、烈しい感情といふ風な、凶暴でない心を造り出したことであらう。

直良信夫氏の「史前日本人の食糧文化」は、貝塚遺跡から丹念に食糧に關する遺物を拾ひ集めて、日本石器時代人の食糧や料理の方法を考察した面白い論文であるが、それによれば、農耕を學び取るまでの數千年の間、我々の祖先は、蠣、蛤、鮑などを初め三百種近い貝類、鱸、鮪など四十種近い魚類、その他蝦、蟹などを多量に食してゐた。その表を見ると、我々素人が食品として知つてゐる魚貝類はすべて網羅せられてゐるやうである。他に鳥類四種、哺乳類五〇種程があげられてゐるが、西日本の石器時代は四足をあまり食せず、北日本の遺跡に獸骨が多く見られるさうである。また遺跡の性質上植物の痕跡は得難いが、泥炭層の遺跡によつて、クルミ、栗、柿、桃、梅、その他六十種近い植物が檢出せられてゐる。直良氏は風土の關係上植物質食品が主食物であつたに相違ないことを推定してゐるが、恐らくさうであつたらうと思はれる。

さうして見れば、日本人は太古から魚貝と植物とを食つてゐたのである。従つて稻の耕作を學び取つた後にも、食糧の上に質的變化はなかつたであらう。日本人は本來菜魚食人種として

の溫和な性情を持つてゐたのである。だから、西曆紀元前後三四百年の時代に、日本人が急激に發達を始めた時にも彼らはこの優美な自然に似つかはしい溫良な民族であつた。さうしてこの特色は、暴王の烈しい征服欲や酒池肉林のあくどい享樂欲を以て特性づけられてゐる古代支那人、或は荒涼たる大陸の原野を馳驅するのがその快樂であるらしい凶暴な外蠻諸族と著しい對照をなすのである。我々の祖先には熱沙から生れるらしい強烈な幻想や、廣漠たる大陸に訓練せられるらしい意力のねばり強さなどはなかつたが、しかしさゝやかな小山の愛らしい圓さがいかに喜ばしく美しいか、蒼空に抱かるゝ優美な金剛山の姿がいかに偉大莊嚴であるか、或はまた細かな珠玉の可憐な觸感がいかに微妙であり淺茅原の踏み心地がいかに快いかを鋭敏に感受し得る心はあつた。もしこの徵證を具體的な形に求めるならば、大陸人の好愛する正確な幾何學的の線と我々の祖先が好んだ軽い柔かな、優しい幾何學的線とを對照させるがよい。或は石器時代末期に屬するらしい精巧な石棒石劍その他の石器類の柔かい輪廓を、大陸人の武器の物凄い鋭さと對照させるがよい。

二 魏志倭人傳

日本民族がまだ石器を使用してゐた間に、漢人は既に高い文化を展開した。國家の組織、法律、制度、學問、文藝、——それらは印度、希臘の文化と共に、古代に於ける人類文化の最高峰を形作る。後漢三國の時代は畢竟この文化の末期である。そこでフェニックスは一度民族混亂の火に焼かれて、更に新しい姿に生れ出なくてはならなかつた。この現象は印度及び希臘の文化に於ても認められるであらう。世界史的に見れば三世紀より八世紀に至る時期は、古代文化を完成した民族と入れ代つて、新しい若い民族が勃興した時代である。現在世界の文化國民はすべてこの時期に生れ出たと云つてもいい。これらの若い民族は既に一度完成せられた文化を吸収することによつてその新しい生活を強め深めることが出來た。さうしてやがては古代文化の相續者となつてその新しい開展を實現し得るに至つた。日本民族も亦その例に洩れない。

日本民族は羅馬の外蠻が原始的であつた如く原始的であつた。然るに漢人は羅馬人が成熟し

てゐた如くに成熟してゐた。この兩種の民族の接觸は、東西を問はず、新舊交替の原因となつた。さうして新しい民族の歴史時代は常に古い民族の文獻によつて始まつた。我々の民族の歴史時代が支那の文獻によつて開かれるといふことも、この種の現象の一例に過ぎない。この事實を認めることは何ら國民的矜持を傷けるものではない。

日本民族はまだ石器時代にあつた。漢人は既に成熟した哲學や藝術を所有してゐた。漢人との接觸が日本人の新しい文化生活の機縁となつたことは云ふまでもない。ではその接觸はどの時代に始まつたか。確實な記録によつて知られる最も古いものは、後漢の初、建武中元二年 (C. A. D.) である。がその時には倭人が洛陽の都までも出かけて行つた。それはいきなり起る現象ではない。それ以前既に北朝鮮の漢人植民地との間に交通が始まつてゐなくてはならぬ。右の中元年間よりも二十餘年後に出來上つた漢書には、「樂浪海中有倭人、分爲三百餘國、以歲時來獻見云」とある。で、一般には、後漢書の記者が推測した通り、前漢武帝の朝鮮征定以來、(即ち *Iron Age* 以後)、倭人と樂浪の漢人との交通があつたと認められてゐる。これらの事態に對しては先史考古學もまた證據を提供する。石器時代の遺物と共に前漢様式の古銅鏡や

銅劍銅銚の類が九州北部に於て發見せられた。(稀には中國や四國に於ても見出される。)更に下つて王莽時代の古鏡古錢(貨泉)も、同じ状態に於て發見せられる。古墳時代に至つては、各時代様式の古鏡が豊富に發見せられるのみならず、多數の模造品が日本に於て製作せられた證據も現はれてくる。古墳の構造にもその影響があるらしく、支那の石造塼造家屋を模した棺槨さへも認められる。琅玕の勾玉、甲冑、小劍など、明かに支那の生産品である物も少なからず出土する。これらの證據によつて、前漢以來始まつた漢人との交通が、後漢時代には益々盛んに、魏の時代に至つては隆盛を極め、六朝時代にもなほ衰へなかつたことは明かである。

前漢以前の古朝鮮との交通は、文獻によれば確實でない。元來古朝鮮なるものは、周初に箕子が五千人の部族をひきゐて北朝鮮に移住し、そこに數世紀間國を樹ててゐたと傳へられてゐるものである。即ち傳説の時代より支那人の國である。後戰國時代の燕と接觸し、秦の統一の力に降り、秦末の兵亂には多數の新移住者を受容し、漢初の兵亂に至つては新しく東移した燕人の集團によつて征服せられた(漢景帝元年、104 B.C.)。その後ほゞ一世紀を経て前漢武帝の朝鮮征服となつたのであるが、武帝以後の北朝鮮と倭人との交通が確かであるならば、それ以

前に倭人が朝鮮と交通したことの可能性をいきなり拒むわけには行かぬ。山海經に所謂「倭屬燕」といふことも、もし銅鐸が周代文化の系統を受けたものである（内藤湖南氏）と見られ得るならば、右の西紀前二世紀以前に於ける對朝鮮交通を證示するものと云へよう。銅鐸の研究（梅原末治氏）はこの事を裏書する方向に進むやうに見える。然らば不確實なる文獻にもせよ、倭屬燕の記事が日本民族の歴史に現はれた最初の時期を示すとも認められるであらう。

がこゝで問題になるのは、前記後漢の初（57 A.D.）の支那との交通が明かに筑紫からの交通であるに對して、それ以前の支那との交通が果して筑紫からであつたか、或はその他のところからであつたかの一點である。銅鐸遺品の分布は、近畿を中心として、山陰、山陽の東半、四國、東海道の西半などに及んでゐるが、山陽の西部や筑紫地方からは未だ一の遺品も發見せられない。銅鐸が最古の對外交通を證示するとすれば、その交通路が筑紫を経たものでなかつたことはこれによつて察せられる。それに反して、石見、伯耆、但馬、丹後、越前などは、潮流の關係から朝鮮との交通の容易な土地であつて、しかもそこから銅鐸の遺品が發見せられてゐる。山陰から朝鮮への交通路が開けてゐたことはほゞ確實である。因幡伯耆の石器時代遺物も

それを證明する。しかしながら、古さに於て銅鐸と相譲らない前漢様式の鏡や銅鉞銅劍などの遺品の分布は、銅鐸とは丁度逆に、筑紫地方を中心として、四國中國に及ぶのである。さうしてそれは明かに筑紫からの交通が後漢の初よりも前から開けてゐたことを證示する。こゝに於て我々は、山陰より大陸と交通した近畿中心の銅鐸の文化と、筑紫より大陸と交通した筑紫中心の銅鉞銅劍の文化との對峙を確認し得るのである。

後漢の初、倭奴國王の使が洛陽に行つて金印をもらつたといふ記録は、筑前志賀の海濱から「漢委奴國王印」の金印が発見せられたことによつて裏書された。これ以來記録は確實となり交通路は筑紫に一定してゐる。我々が記録から日本民族の状態を知り得るのはこの時期以後である。先づ我々の興味をひくのは、委奴國やまと即ち倭の奴なの國な（灘あがたの縣）が、二世紀後の魏の時代には二萬餘戸の住民を有する一屬國として邪馬臺やまとの倭女王に屬するものに過ぎないのに、此時には獨立した一國として漢人よりの待遇をうけてゐることである。こゝにはまだ倭人の國々の統一を暗示する「倭王」或は「倭國王」の語は現はれて居らない。然るに半世紀を経て後漢安帝永初元年（107）に至ると、「倭國」の朝貢が傳へられてゐる。なほ後漢書東夷傳には「倭國王

「師升等」と記され、通典には「倭面土地王師升等」とある。「倭面土」がヤマトの寫音であり、「地」が國の誤寫であるとすれば、兩者は一致するであらう。こゝに倭人の國々が一つの統一的な團體として遇せられてゐることは明かである。更に一世紀餘を経て魏の時代に至れば、倭人の國々が個々の國々としての名を保存しつゝ倭女王に統括せられてゐる状態が詳細に記録せられるのである。

西紀三世紀の前半に日本に渡來した支那人の見聞に基いて、魏の魚豢と晋の陳壽とが記録した魏志倭人傳は、我々が祖先の生活について具體的なことを知り得る最初の文獻である。この倭人傳の信用すべき所及びその解釋に就ては白鳥庫吉氏「倭女王卑彌呼考」（東亞の光、四十二年）、橋本捨吉氏「邪馬臺國及び卑彌呼について」（史學雜誌、二十一編）、内藤虎次郎氏「卑彌呼考」（藝文、四十三年）等を参照せられたい。白鳥、橋本兩氏と内藤氏とは解釋を全然異にするのであつて、その間に調和の餘地がないかに見える。即ち前者は邪馬臺國を九州に置き倭女王を大和朝廷から引き離すのであるが、後者は邪馬臺國を大和とし倭女王を倭姫命に比定する。ここでは豫めこの二つの解釋のいづれかに基くことをせず、先づ倭人傳の内容をそのまま紹介し

て、そのなかから自ら歸すべき方向を示したいと思ふ。

倭人傳によると支那人の所謂「倭」とは、朝鮮東南大海中の山島に住む人種の名であつて、國の名ではない。國としてはもと百餘國に分れ、その或者は漢代に朝見した。魏の時代に至つても使譯通ずるところ三十國である。その二十九國は女王卑彌呼に服屬し、たゞ一國のみが女王に屬しない。なほまた女王國の東にも海をへだてて國々がある。すべて皆倭種であるが、女王國とは政治的關係がない。また魏人と交通した形跡もない。従つて魏人の目には彼らの見聞した三十國が倭人の國々の内の主要なるものとして映ずる。その國々の上に勢威を振ふ邪馬臺の女王はまた倭女王でなくてはならない。かくして人種の名である倭は女王國の名としても通用することになるのである。

この女王國がより高い政治的權力の支配を受けてゐた形跡は、魏志の記事には全然ない。魏人から見ると、東方の倭種の國々は彼らの注意に價しないものであつた。

では、この「倭」はいかなる國であつたか。

魏人の統治した朝鮮中部の帶方郡から倭に至るには、韓國の海岸に沿うて、まづ南へ航し、次で東に向ふ。「七千餘里」にして倭の北岸狗邪韓國（加羅）に達する。

そこで海岸を離れて初めて「千餘里」の海を渡り、對馬國に達する。大官を卑狗（彦）と云ひ副官を卑奴母離（夷守？）といふ。この地は「方四百餘里」の離れ島で、山が險しく、深林が多く、道路は禽鹿の徑のやうである。人家は千餘戸あるが良田がない。海物を食つて生きてゐる。船で交通して互に物々交換をやる。

また南へ「千餘里」の海を渡つて一支國（壹岐）へ行く。官はまた卑狗、卑奴母離である。「方三百里」ほどの島で、竹木叢林が多い。三千戸あまり人家がある。田地もあるが農耕だけでは食ふに足らない。こゝでも南北市糴をやつてゐる。

また「千餘里」の瀚海を渡つて末盧國（松浦）に至る。四千餘戸の人家が山海に濱して存在する。土地には草木が繁茂して、その中に入れば、行いて前人を見ずといふほどである。土地の人は魚鮪を捕へることがうまい。どんな深い所へでも飛び込んで、水にもぐつて捕へるのである。

この地に上陸して東南へ行くこと「五百里」、伊都國（怡土）がある。官を爾支（稻置）といひ、副を泄謨觚柄渠觚（島子、彦子？）といふ。人家は千餘戸である。世々王があるが皆女王國に統屬してゐる。帶方から來る魏の使はいつもこゝで足を駐める。

更に東南へ行くこと「百里」、奴國（灘、那珂）がある。官は兜馬觚（島子？）、副は卑奴母離である。二萬餘の人家がある。

東行百里、不彌國（宇彌）がある。官は多模（玉？）、副は卑奴母離である。人家は千餘戸。次には船に乗つて南へ二十日、投馬國（この地名の比定に種々の説がある）に至る。官を彌彌（耳？）、副を彌々那利といふ。人家は五萬餘戸もあらう。

更に南へ水行十日、陸行一月、邪馬臺國（この地名の比定が論争の焦點）がある。女王の都するところである。官は伊支馬、その下に彌馬升、彌馬稷支、奴佳靺。戸數は七萬餘。（内藤氏は伊支馬を活目入彦の命、彌馬升、彌馬稷支を御間城入彦の命に關聯させ、奴佳靺を中臣氏或は中跡直に比定する。橋本氏はそれを詳細に反駁してゐる。）

以上は魏使が親しく巡回したらしく記述してゐる國々である。従つて戸數道里は大略記載す

ることが出来るが、その他は旁國遠絶、不可得詳であるといふ。邪馬臺から順次に數へ上げると、斯馬國、已百支國、伊邪國、都支國、彌奴國、好古都國、不呼國、姐奴國、對蘇國、蘇奴國、呼邑國、華奴蘇奴國、鬼國、爲吾國、鬼奴國、邪馬國、躬臣國、巴利國、支惟國、烏奴國、その次に奴國があつて、それが女王境界の端である。(これらの地名の比定は、それを試みる人の視點に従つて幾通りにもなつてゐる。内藤氏は伊勢を中心として近江美濃地方に一の國名をあてはめた。橋本氏は肥筑地方の地名のみを以てしても比定し得ることの可能を示すために、その一例を提示した。斯馬國を前者は伊勢の隣りの志摩とし、後者は筑前志摩郡とする。彌奴國を前者は美濃とし、後者は肥前國三根郡とする、といふ類である。)

女王國の南には狗奴國がある。男子を王としてゐる。官は狗古智卑狗である。女王には屬してゐない。

以上が魏志の録した女王國の地理である。この女王國が九州西北部に限られたものであるか或は東方の大和を意味するかに就ては、魏志の記述自身がその決定を困難にしてゐる。奴國不彌國等が福岡地方であることは諸説の一致する所であるが、そこから南方に向つて水行三十日

この地上陸して東南へ行くこと「五百里」、伊都國（怡土）がある。官を爾支（稻置）といひ、副を泄謨觚柄渠觚（島子、彦子）といふ。人家は千餘戸である。世々王があるが皆女王國に統屬してゐる。帶方から來る魏の使はいつもこゝで足を駐める。

更に東南へ行くこと「百里」、奴國（灘、那珂）がある。官は兕馬觚（島子）、副は卑奴母離である。二萬餘の人家がある。

東行百里、不彌國（宇彌）がある。官は多模（玉）、副は卑奴母離である。人家は千餘戸。次には船に乗つて南へ二十日、投馬國（この地名の比定に種々の説がある）に至る。官を彌彌（耳）、副を彌々那利といふ。人家は五萬餘戸もあらう。

更に南へ水行十日、陸行一月、邪馬臺國（この地名の比定が論争の焦點）がある。女王の都するところである。官は伊支馬、その下に彌馬升、彌馬稷支、奴佳靺。戸數は七萬餘。（内藤氏は伊支馬を活目入彦の命、彌馬升、彌馬稷支を御間城入彦の命に關聯させ、奴佳靺を中臣氏或は中跡直に比定する。橋本氏はそれを詳細に反駁してゐる。）

以上は魏使が親しく巡回したらしく記述してゐる國々である。従つて戸數道里は大略記載す

ることが出来るが、その他は旁國遠絶、不可得詳であるといふ。邪馬臺から順次に數へ上げると、斯馬國、已百支國、伊邪國、都支國、彌奴國、好古都國、不呼國、姐奴國、對蘇國、蘇奴國、呼邑國、華奴蘇奴國、鬼國、爲吾國、鬼奴國、邪馬國、躬臣國、巴利國、支惟國、烏奴國、その次に奴國があつて、それが女王境界の端である。(これらの地名の比定は、それを試みる人の視點に従つて幾通りにもなつてゐる。内藤氏は伊勢を中心として近江美濃地方に一の國名をあてはめた。橋本氏は肥筑地方の地名のみを以てしても比定し得ることの可能を示すために、その一例を提示した。斯馬國を前者は伊勢の隣りの志摩とし、後者は筑前志摩郡とする。彌奴國を前者は美濃とし、後者は肥前國三根郡とする、といふ類である。)

女王國の南には狗奴國がある。男子を王としてゐる。官は狗古智卑狗である。女王には屬してゐない。

以上が魏志の録した女王國の地理である。この女王國が九州西北部に限られたものであるか或は東方の大和を意味するかに就ては、魏志の記述自身がその決定を困難にしてゐる。奴國不彌國等が福岡地方であることは諸説の一致する所であるが、そこから南方に向つて水行三十日

陸行一月邪馬臺に達するとすれば、瀬戸内海を東行する長途の旅を南行と誤認するといふあり得べからざることを想定しなくては、邪馬臺を大和に比定することが出来ない。しかし又女王國を筑肥地方に求めるにしても、福岡邊より筑後川口或は熊本地方に至るに水行三十日陸行一月（これを一日の誤寫と見ても）を要するといふ同じくあり得べからざる事を許さねばならぬ。従つて現形のまゝ倭人傳を讀むとすれば、どうにも理解のしようはないのである。そこで魏使が投馬國や邪馬臺國を訪れたといふのは報告書の嘘であつて、實際は筑紫地方だけを歩いたに過ぎぬ、參間倭地周旋可五千餘里といふ語がそれを立證してゐる、といふ解釋が可能になつて來る。水行二十日とか、水行十日陸行一月とか云ふのは、接待役に聞いて書いたに過ぎぬのである。がこの場合にも間接の見聞によつてあれだけの事情と國名とを記載し得るものが、最も基礎的な方角を根本的に間違へるといふことは依然として理解し難い、といふ反駁は起るであらう。然し門司あたりへ連れて來られた魏人に、大和へ行く舟路の説明をするとすれば、さしづめ周防灘の方を指して、向ふへ行くのだといふ外はあるまい。それを魏人が南方と解しても、さほど不思議はないのである。

次は女王國の歴史である。

この國はもと男子を以て王とした。が住七八十年（住は往でないかとも云はれる）、倭國亂れて、相攻伐年を歴た。そこで共に一女子を立てて王となした。卑彌呼がそれである。

景初三年（239）六月に卑彌呼は使者を魏に送つた。使者は帶方郡の官吏に送られて洛陽まで行つたのである。魏の曹操の孫である明帝は、その十二月に、倭女王へ返書を送つた。

制詔親魏倭王卑彌呼。帶方太守劉夏遣使送汝大夫難升米次使都市牛利、奉汝所獻男口四人女生口六人班布二匹二丈二以到。汝所_レ在踰遠、乃遣_レ使貢獻。是汝之忠孝、我甚哀_レ汝。今以_レ汝爲_二親魏倭王、假_二金印紫綬、裝封付_二帶方太守_一假授。汝其綏_二撫種人、勉爲_二孝順_一。汝來使難升米牛利涉_レ遠、道路勤勞。今以_二難升米_一爲_二率善中郎將、牛利爲_二率善校尉、假_二銀印青綬、引見勞賜遺還。今以_二絳地交龍錦五匹、絳地縹粟罽十張、舊絳五十匹、紺青五十匹_一答_二汝所_レ獻貢直。又特賜_二汝紺地句文錦三匹、細班華罽五張、白絹五十匹、金八兩、五尺刀二口、銅鏡百枚、眞珠鉛丹各五十片。皆裝封付_二難升米牛利_一。還到錄受。悉可_レ以示_二汝

國中一人、使_レ知_三國家哀_レ汝故鄭重賜_三汝好物_一也

この詔書や金印紫綬は、帶方郡の官吏に保管せられて、他の財寶と共に翌年（正始元年）に倭國に届いた。倭王は魏の使に托して答謝の書を送つた。

正始四年、倭王は再び伊聲耆掖邪狗等八人を遣して、生口、倭錦、絳青織緜衣、帛布、丹木、短矢を獻じた。使者は皆官位をもらつた。六年には帶方郡を通じて難升米が黃幢をもらふことになつた。その黃幢は八年に帶方郡の官吏が持つて來た。

この正始八年には特別の歴史的意義がある。倭女王卑彌呼は狗奴國の男王卑彌弓呼（卑弓彌呼か）と不和であつたが、この年倭載斯烏越等を帶方郡に遣はして兩國相攻撃の狀を説かしめた。で使者を派遣し詔書黃幢を難升米に與へ、檄を以て告諭した。しかし卑彌呼はこの亂の間に死んだ。その冢は徑百餘歩で、殉葬者は奴婢百餘人であつた。あとに男王が立つたが、國中服せず、更に相誅殺して千餘人の死者を出した。でまた卑彌呼の宗女壹與（壹與か）、年十三を立てて王とした。そこで亂が鎮まつた。黃幢をもたらしした魏の使者たちはまた檄を以て壹與に告諭した。壹與は掖邪狗等二十人に魏使を送らせ、男女生口三十人、白珠五千孔、青大句珠

二枚、異文雜錦二十四を獻じた。

魏志の記述はこれで終つてゐる。しかし晋書によれば魏が亡びた後にも倭女王の使は洛陽に行つた。泰始二年(271)である。

以上が支那人の記録した倭女王國の歴史である。倭女王國が九州であるか大和であるかさへもあまり明白でないのであるから、この歴史が日本の歴史のどの部分に當るかも勿論明白でない。日本書紀の記者は倭女王を神功皇后に比定し、内藤湖南氏はこれを倭姬命に、難升米を田道間守ちまもりに、都市牛利を出石心いししんに比定した。女王國を九州に認める人たちは倭女王を北九州の女酋と解してゐる。兩者の開きは極めて大であつて調和の見込はない。が前に説いたやうに、魏の使者が直接に見たのは筑紫地方のみであつて、邪馬臺國のことはたゞ筑紫に於て聞いたに過ぎなかつたとすれば、邪馬臺の女王と魏との交渉についての右の記録は甚だ怪しげなものになつてしまふ。魏の明帝の詔書は眞面目に書かれたものであらうし、またそれを書いた人々は使者が實際に邪馬臺國までそれを届けると信じてゐたかも知れない。魏の使者も、本國へは、邪馬臺に行つて女王に捧げた、と報告したのであらう。しかし實際は筑紫まで來たに過ぎぬので

ある。従つて魏の使者が檄を以て倭女王に告諭したなどは、眞面目に讀むべきものではあるまい。筑紫から水行三十日陸行一月を要する邪馬臺國に對し、筑紫の伊都あたりに滯留してゐる魏の使者が、どんな風に檄を飛ばし得たであらうか。さう考へて行けば、右の魏志の記録には、多分に魏の使者のお芝居がはいつてゐる。親魏倭王がその忠孝を嘉せられるなどは、このお芝居の上に築かれた紙上の世界の事件であらう。がそれにも拘らず、我々はこれらの記録を通じて當時の貿易の事實を知ることが出来るのである。右にあげた如き文書や、またそこに記された品物は、港に於て嚴密に取調べられ、決して差錯するを許さなかつた。だから前掲の如き品物が文化の運搬者としてこの國に入つて來たといふ事實は疑ふことが出来ないであらう。が我國の歴史にとつて極めて示唆に富んだ記事は、魏との交渉よりもむしろ女王國に關する次の一行に見られるであらう。

其國本亦以三男子_レ爲_レ王。往七八十年、倭國亂。相攻伐歷_レ年。乃共立一女子_レ爲_レ王。

七八十年前に、倭國に内亂が起つたといふ。それは西紀二世紀の中頃に當るであらう。さうしてその前に既に男子の王があり、國家として統一せられてゐたことが認められる。して見れば後

漢書安帝永初元年(105)の倭國王師升等の記事は輕んずることが出来ない。この時代は考古學的には銅鉞銅劍と銅鐸とが對峙してゐた筈の時代と遠くない。従つてこれらの文化圏は、國家的な統一と無關係に考へることが出来ない。がまたこれらの遺物のみによつては當時の國家組織が如何なるものであつたかを知ることにも出来ないのである。して見れば西紀三世紀に於ける倭女王國の國家組織が如何なるものであつたかを知らしめる倭人傳の記録は、甚だ意義深いものと云はねばならぬ。

邪馬臺國の女王とは邪馬臺國を統治する王といふ意味ではない。邪馬臺國はたゞ倭女王の都す、所に過ぎないのである。従つて倭人傳に國と稱せられるものは、既に、後世に於けると同じく、一つの行政區域に化してゐる。それは皆女王の官吏によつて治められる國である。たゞ伊都國のみは世有王、皆統屬女王國と記されてゐるが、その伊都國は僅か千餘戸の人口をしか持たない小國であるから、この王がどういふ意味のものか明かでない。しかも伊都國は、魏の使者が常駐するところであり、また近隣の諸國を檢察する「一大率」が女王から派遣せら

れてゐるところでもある。それらの點を考へると、伊都國は魏使が女王國以北にあるとする諸國（對馬、一支、末盧、奴、不彌等）にとつて政治的中心地の意味を持つてゐたらしい。右の一大率は女王國以北に特に置かれたものであつて、檢_二察諸國_一、諸國畏憚_レ之、常治_二伊都國_一、於_二國中_一有_レ如_二刺史_一、と記されてゐる。國史に記すところの太宰帥と極めてよく似たものである。魏使がこの伊都國に來たことは確實であり、従つてこの女王國以北の政治狀勢は親しく目睹したものに相違ないから、たとひ南方とせられるにもしろ、水行三十日陸行一月の遠方にある邪馬臺國の支配が、この筑紫地方に嚴密に及んでゐたことは明白である。國々の市を大倭が監督するとか、外國との交通に關し皆臨_レ津搜_二露傳送文書賜遺之物_一詣_二女王_一、不_レ得_二差錯_一、とかと記されてゐるのは、右の官吏の行政的活動について魏使自ら見たところであらう。して見ると倭女王の統治はこの時代に既に廣汎な地域に及んでゐたのである。

では魏人は倭女王を如何なる主權者として描いてゐるか。この點については我々は再び用心して記録を讀まねばならぬ。何故なら魏人は、單に筑紫地方を見たのみであるに拘らず、邪馬臺國をも實見したかの如くに報告してゐるからである。でもし我々が注意深く魏人の實見に基

く記述と然らざるものとを區別して行くならば、一方には筑紫地方に及んでゐる統治の權威を描いたもの、他方にはたゞ間接に彼らの知り得た（従つて恐らく彼らの想像を混へてゐるだらうと思はれる）邪馬臺の女王の描寫が見出されるであらう。

魏人が筑紫地方の國々に於て統治者として見出した官吏は、ヒコ、ニキ、タマ、ヒナモリ、シマコ、ヒココなどと呼ばれてゐる。これらの國々が原始社會に於ける氏族の如きものでありヒコ、ニキ等がその酋長の如きものであるかどうかは、魏志の記事だけでは判斷のしようがない。魏人はこの社會の民族的組織については何事も語らず、たゞ大人が人民と如何に接觸するかを記述するのみである。第一に彼らは尊卑の差別が明かに存在するのを見た。尊いものへの服従は十分であつた。人民が路上で大人に逢へば、逡巡して路傍の草中に入り、長々と世辭を云ひ、蹲り跪いて、兩手を地についてお辭儀する。このやうな強い尊敬の表示は、魏人にとつても珍らしかつたのかも知れない。第二に彼らは尊卑に序列のあることを見た。尊さの段階を辿つて行けば、終に倭女王に達せざるを得ないのである。

魏人の倭女王に關する知識は、恐らく伊都國の一大率やその他の官吏から得られたものであ

いが、國々に存在する物資交易の市の監視は、恐らく租税に關する意味を持つのであらう。恰土國に置かれた檢察官も亦さうであつたに相違ない。前にのべた如く、王の派遣した使節の船が帶方郡や諸韓國から歸つて來る場合、或は帶方郡の船が倭國に着く場合には、港に入る前に官憲の搜露をうけて、差錯することが出來なかつた。この監視にも關税の如き意味があつたかも知れない。

倭人の産業については、種_ニ禾稻紵麻、蠶桑緝績、出_ニ細紵縑絲、其地無_ニ牛馬虎豹羊鵲と
か、冬夏食_ニ生菜とかの記述によつて、牧畜なく農耕を主にしてゐたことが察せられる。が對島人が海物を食つて生きてゐるとか、一支人が田を耕すもなほ食するに足らずとか、末盧人が水にもぐつて魚を捕へるのがうまいとかと記されてゐる如く、漁業が盛んであつたことは云ふまでもない。

人々は農業漁業等によつて得た物品を市に於て交易した。米と魚との交換の如きことは勿論行はれたに相違ない。がこの際貨幣の代りに用ひられたものは、恐らく苧、麻、絹などの布帛類であらう。運搬や貯藏についてこれ以上便利なものはなかつた。外國に輸出するのも多くこ

の種のものであつた。さうしてそれは食物に次ぐ必需品であつた。他に支那から輸入せられた眞珠青玉銅鏡刀劍の類も同じ役目をつとめたではあらうが、それらは特に貴重な寶物であつて布帛類ほど一般的に通用したとは思へない。だから布帛類はこの時代に於て經濟的に最も重要な意義を持つのである。

かういふ生活にとつて支那人との貿易は何を意味するか。この貿易が記録に残されてゐる以外に盛んに行はれてゐたことは云ふまでもない。さうしてこの貿易の主要な目的は、倭女王が曹操の孫から贈られた錦や罽（毛織物）や五尺刀や銅鏡の如きものを、漢人の手から得て來ることである。これらの輸入品は文化傳達の使者として異國文物への憧憬願望を刺戟し、同時にまた新しい技術や新しい産物を鼓吹する。古墳に見出される銅鏡や玉器の和製品は、この時代に既にこの種の技術が長足の進歩をしてゐたことを語るのである。だから貿易による刺戟が倭人の文化を促進したことは明かだと云はねばならぬ。

もとより異國珍寶の類は少數貴族の奢侈品に過ぎなかつたかも知れぬ。しかし奢侈は産業を奨励する。新しい奢侈が始まればそれを可能にするだけの餘分の勞働が必要になる。珍寶を輸

入し得るためには輸出し得べき物品を蓄積しなくてはならぬ。かくして産業が活潑になり、技術が進み、一般民衆の生活にも或變動が起るであらう。豊富な天産物を擁して自足してゐた倭人の生活にとつては、外來の奢侈の刺戟こそはまことに唯一の文化促進の動機である。

がこの刺戟は單に奢侈を教へたのみに止まらない。幼稚な航海術を以て朝鮮半島の浦づたひに遙に樂浪帶方の濱邊を指して出掛けて行くといふことは、單に少量の奢侈品を得ようといふ欲望のみから出来ることではない。そこには東洋隨一の先進國の文物に對する烈しい憧憬が燃えてゐたであらう。従つてその文化を象徴する錦、刀劍、銅鏡、玉、その他の工藝品は彼らの心に強い愛着と尊敬の念を起させたであらう。更に自ら海を渡つて自らの眼を以て漢人の生活を見て來たものは、いかに多く新しい智慧を、いかに強く新しい情熱を、得て來たことであらう。遙かな旅をして眼界を広げて來るといふことが、それ自身既に意義の少ない事ではない。況んや邊境の帶方郡から遙かに遠い洛陽の都までが、恰も一人の身體の如くに組織立てられてゐる大きい國家的統一や、古い文化を負つた洛陽の都の莊麗な風物や、その上に君臨する支那の帝王の強大な威力や、——それらの驚異すべき現象に接して來たものが、どうして強い影響

を受けずに居られやう。

我々はこの種の心的影響を魏志の記事から検出することは出来ぬ。何故なら魏人はその日撃した日本をそれ以前の日本と比較してはゐないからである。しかし他方に於て、古墳の示す證據は、この影響が實に甚大であると語つてゐる。それらはすべて支那文化の刺戟によつて促進せられた新しい機運を示すものと云へる。政治的には「より大きい組織」を、經濟的には「より美しい華やかな生活」を、それが當時の倭人の心からな願望であつたに相違ない。それ以上に思想や信仰について影響をうけなかつたとしても、それは支那文化の刺戟によつて文化を促進せられた事實の反證とはならない。

倭人がこの時代に支那の言語と文字に觸れたことは勿論である。倭人の内には支那人の言語を解し文字を讀み得るものが確かに存在した。でなければ貿易や交通は行はれ難いであらう。また魏人もあれだけの事實を聞き出し得なかつたであらう。港についた船を捜露して「傳送文書」を間違のないやうに取り上げるといふことも、文字を解しない官憲のすることではない。然しこの事は文字が歴史的記録に使用せられた事を意味するのではない。文字はそれを理解す

る事の出来ない彼らにとつては、驚異すべく不思議な生き物であつた。さうして彼らが理解し得た限りでは、たゞ貿易のための、或は外交のための、實用的な符徴に過ぎなかつた。實用的な符徴としての文字と、思想を表現する手段としての文字との間には、文化的に云つて甚大な區別がある。後者の不思議な作用を理解し得るために日本人が二三百年の年月を費したのは、當時の知識状態から見て極めて當然のことである。

倭人は文字に接した。しかし言葉を文字に現はさうとする要求は持たなかつた。この事實は當時の倭人の心生活の特徴の一として注目しなくてはならぬ。

魏志の記述はなほ倭人の心生活や風習を知らしめる事項をも含んでゐる。それによれば倭人の心生活の基調は桃源の民にもふさはしい温和な心持である。欲望が強烈でなく、物事に淫しない。酒を飲んで陶然とすることを愛する。一體に永生きで、八九十歳百歳の人が少くない。かゝる性情は菜食本位の食養と聯關して理解さるべきであらう。倭人は稻を種ゑる。氣候が溫暖な故に冬夏にも生菜を食ふ。しかし牛馬羊などの家畜は存せない。漁業は盛んであるが、山

獵は注意をひくほどでない。米が主食物であり、海物が副食物である點は後の時代とあまり變りはない。

性情が溫和である故に、盜竊がなく諍訟も少ない。然し刑法は峻酷である。法を犯すもの、輕きも妻子を沒收せられ、重きは其門戸と親族を滅せられる。家族制度は多妻制で、大人は四五婦、下戸も時には二三婦を持つが、婦人は淫せず妬忌しない。父母兄弟は臥息、處を異にするが、會同座起に於ては父子男女の別はない。これは多妻が特權の表示として認められてゐるに拘らず、女子の公的地位が決して低くなかつたことを示すものであらう。父母兄弟異處は、妻がその子と共に別居することと解せられてゐるが、多妻の場合には勿論さうであつたとしても、すべての夫婦が別居したとは考へられない。臥息異處は室を異にする場合をも意味し得るであらう。

彼らの持つ裝飾は極めて素朴であつて野趣に富んでゐる。衣服は麻布か絹布かであるが、それを斑らに紅青に染め、男は横幅につなぎ連ねて着る。針で縫ふのではなく手で結び合はせたりらしい。女は一枚の布の中央に穴をあけそこから首を出して着る。もしこの女の衣服が埴輪に

見られる襦衣スエのやうな着物と似寄つたものであるならば、それは西洋婦人のガウンの如き恰好であつたと想像せられる。全身を垂れ下る布のひだの美しさから云つて後代の婦人服に劣らない。身體の裝飾には、男子のいれずみ、女子の丹朱がある。いれずみは左或は右、大或は小、尊卑に従つて差別がある。局部的であつて廣い面積のものではない。丹朱は、「支那人が粉を用ふる如く」化粧として用ひた。頬紅の類であらう。なほ頭髮は、男はたゞ無雜作に結へてその上に木綿を巻く。女は周りをふくらませて、あとの長い毛をうね／＼と曲げて結んでゐる。その他には藝術的表現らしいものは記されてゐない。が宗教的信仰と結びついてゐる歌舞は特に注目に價する。それは人間の死の場合に行はれる呪術マジナクの一種であつて、喪主が泣き家人が肉を絶つてゐる間に、他人がその家を集つて、酒を飲みつゝ歌舞するのである。喪主が泣くのは自然に死に伴つた悲哀の故であらう。他人が歌舞するのは死が印象する恐怖に對抗するため

の本能的な心の表現であらう。

彼らの信仰もまた極めて素朴である。何事かを始める場合にもし疑惑があれば、骨を灼いてトし、吉凶を占ふ。トに出たところを告げる人のことばは、恰も命令のやうである。女王卑彌

呼の「鬼道」もまた彼らの信仰を示してゐる。卑彌呼に於て神祕の力が現はれた。そのことばは絶対の權威を持つ命令である。なほ又「みそぎ」の風俗もある。死者を葬つた後に擧家水中に入つて體を清めるのである。航海の船中に「持衰」を設くる風習も彼らの信仰の現はれであらう。持衰とは渡海の幸運のために捧げられた犠牲的な行ぎやうであつて、持衰者は「頭を梳らず、蟻蝨を去らず、衣服垢汚、肉を食はず、婦人を近づけず、」嚴格に謹慎しなくてはならない。航海の吉凶は持衰者の責任である。すべてこれらの信仰には或神祕的な力の漠然たる感受がある。しかしその力の主體についてはまだ明確な觀念はない。

紀元後三世紀に於ける倭人の状態は右の如きものであつた。

三 記紀の傳承との比較

邪馬臺國が九州にあつて魏人がそこを訪れたとしても、またそれが東方の大和であつて魏人が直接には目撃しなかつたとしても、とにかく魏人の記述の直接の根據となつたものは筑紫地

方に於ける實地の見聞であらう。特に種々の習俗や信仰についての記述は、彼らが九州に於て自ら目撃したものと認めてよい。然らば卑彌呼に關する記述が間接の見聞に基いてゐると假定しても、我々はそれを灼骨而卜や持衰や葬儀としての歌舞や澡浴などに現はれた原始的信仰と對照して理解することが出来る。卑彌呼の鬼道は、魏人の目撃した原始信仰に比して、一段の進歩を示すものである。後者が單に呪術の信仰を示すのみであるに對して、前者は呪術者の重大な役目の出現を語つてゐる。一般に君主の起源は宗教的であり、最古の君主の形式は呪術者であると云はれてゐるが、我々はこゝに呪術の信仰のみならず君主としての呪術者が既に存在してゐることを見出し得ると思ふ。その君主の所在地が九州であるか大和であるかはこゝではまだ問題にするに及ばぬ。我々はたゞ、西紀三世紀前半の倭人が、この宗教的な君主のもとに既に廣汎な國家を形成してゐたことを知ればよい。

ところで我々は他方に我々自身の最古の傳承として記紀の含む古傳説を所有してゐる。これらの傳説の示すところは魏志によつて察せられるものといかなる關係に立つか。何れかが古いと認められるか、或は兩者同一の段階を示すと認められるか。更にまた魏志の記述との對照に

よつて古傳説の示す文化状態が闡明せられる點はないか。これが次の問題である。

西曆三世紀前半の國家状態から考へると、大八洲を一括して統一的のものと考へる國生みの神話は必ずしも三世紀より後のものとは限らぬ。又この統一的な國土に於て何人が君主たるべきかの反省を根本動機とする高天原神話は、魏志の記してゐるやうな情勢の中から發生したとしても不思議ではない。神話の描く君主の性質は魏志に描かれたる段階に一致すると見られ得る。例へば天照大御神は高天原に於ける君主であられると共に自ら祭儀を司られる神である。祭司であると共に君主であるといふ一點は倭女王が鬼道によつて統治するのと軌を一にする。既に古く白鳥庫吉氏が「卑彌呼考」に於て指摘した通り、天照大御神の岩戸隠れの際には天地暗黒となり萬神の聲さばえの如く鳴りさやいだ。倭女王が歿した後にも國內は大亂となつた。天照大御神が岩戸より出られると天下はもとの平和に歸つた。倭女王壹與の出現もまた國內の大亂を鎮めた。天安河原に於ては八百萬神が集合して大御神の出現のために努力し、大御神を怒らせまつたスサノヲの命の放逐に力をつくした。倭女王もまた武力を以て衆を服したので、

はなく、神祕力を有する故に衆に衆に押されて王とせられた。この一致は暗示の多いものである。津田左右吉氏の主張する如く、太陽神の崇拜や太陽神を皇祖神とする信仰が、四世紀以後、恐らく五世紀に於て成熟したとすれば、右の暗示は一層意義深いものになる。また太陽神がそれよりも古くから崇拜せられてゐたとしても、「もし神話にして太古の事實を傳へたるものとせば、神典の中に記されたる天ノ安ノ河原の物語は、卑彌呼時代に於けるが如き社會狀態の反映と見るを得べきか。」「凡て神話傳説は國民の理想を述べたるものにして、當時の社會の精神風俗等は悉くその中に包含せらるゝものなるが故に、皇祖發祥の地たる九州に於て上古卑彌呼をはじめとし女子を以て君長たりしものその數を知らずとせば、大御神が女神として天上に照臨し給ふも亦何の怪しむべきことかこれあらんや。」(白鳥氏、卑稱呼考)

右の如き一致はまた上代の傳説にも認められる。崇神天皇は祭祀を以て政治の要道とせられた。神功皇后もまたその「神がかり」によつて、——神明の意志を傳達する神祕的な力によつて國民のみならず三韓をも畏服せしめられた。こゝに著しい類似がある故に書紀の編者すらも卑彌呼を以て神功皇后に擬したほどである。

君主が崇敬の的でありながら民衆から押されて立つた。その政治は神の意志に従ふのであつて君主自身の個人的意志によるのではなかつた。この事實は當時の社會心に就て明かな光を投げる。民衆の會議と神の意志の啓示とは別物でない。「天皇乃ち神淺茅原いひでまに幸し、八十萬の神を會つどへて以て卜問うらとふ。この時に倭迹々日百襲やまとととひもそひめ姫の命みことに神明憑かみかよりて曰く」といふのはこの關係を示す代表的な例である。天の安の河原の八百萬神の會議もそれに他ならない。もとよりこれらの物語には、大和朝廷に於て多數の氏族の長を會合して外交軍事のことを議した風習が編み込まれてゐるに相違ない。しかしこの會合の風習が、極めて古い部族會議にまで連なるものでないとは何人が斷言し得よう。イザナギの命黃泉下りの説話が古い民間説話であつたとすれば、夫の命にいざなはれたイザナミの命が身の振り方をきめるためにヨミの諸神と合議するといふ條は、この種の部族會議の反映であるかも知れぬ。さうしてかゝる會議は、各自に異なる個性を持つた個人が相互の間に調和を見出さうとする會議ではなくして、むしろ何人も自己獨特の判斷を持ち得ない故の、——即ち個人として判斷を持ち得ないものが一つの全體としてそれを獲得しようとするための、會議である。神に近い君主すらも自らの判斷を示さずして團體心の沸

騰に頼るのである。さうしてこの團體心の歸向は、團體自身の心から出たものとしてではなく超人的な或力に投射せられて、外から彼らに與へられたものとして受取られる。それに従ふ民衆は、神の心として現はれた團體自身の心に従つてゐるに他ならない。さうしてこの神の心、即ち團體の心が、君主に於て象徴せられるのである。

然らば分立した多くの小國を一つにまとめる組織はどうであつたらうか。古傳説に於ては多くの臣連が皇室に服屬し、その臣連の祖先神は皇祖神に服屬してゐた。従つてこの臣や連が一つの氏族の長として如何なる團體を統率してゐたかはあまり語られてゐない。然るに魏志に於ては、稻置を意味するらしい爾支にきとか貴族の名に多い彦を指してゐるらしい卑狗ひくとかが、それぞれの國の官或は大官として記されてゐる。魏人は先づ千餘戸とか三千許家とかの民衆を見、ついでそれを統治する者に眼を向けたのである。だから古傳説に於て個人として語られる何々の稻置、何々彦は、こゝでは或集團を統率する「官」として現はれる。こゝに我々は兩者相補ふ點を見出すであらう。さうしてこれらの貴族が、魏人によつて倭女王の官吏くわいと見られることは、地方の小國に對する中央の統制が極めて強力であつたことを示すと云ふべきであらう。

個々の小國の内部の組織についてもまた古傳説は殆んど語るところがない。たゞ一つの氏族が或る神の祭祀に於て結合してゐたことを示唆するのみである。然し魏志によつてそれが數千戸或は數萬戸の人民の集團であつたこと、會同を行ひ、議論し、また占卜によつて事を定めたこと、尊卑の差序のあつたこと、などを知り、それとの照合によつて我々は、高天原や大和朝廷に於て行はれたと同じやうな團體構成の仕方が、地方の集團にも存したことを推測し得るのである。従つて人類學或は民族學に所謂氏族部族などの問題は、この推測を通じて追究するほかはないであらう。

更に小さい人倫的組織について云ふと、支那人の所謂父母兄弟異處や、一夫多妻や、男女同格などの風は、上代の傳説にも明かに認められる。傳説の英雄は多くの妻を持つた。さうしてこの夫は一人の妻とは同居したかも知れないが、他の妻とは同居しなかつた。妻はその子を携へて自らの家に住んだ。その生計を同母の兄弟が支持したか否かは明かでない。が、麻や絹の絲をつむぎ、それを布に織る、といふ仕事は、女の職業として重大な意義を持つた時代にあつては、女が獨立して生計を營むのは容易であつたらう。それがためにまた女は、男に對して同

等の品位と權利とを保ち得たであらう。従つて女は子を育てつゝ父に對抗することが出来た。子に對して權利を持つのは、別居せる父ではなくて、同居せる母である。同父の兄弟も異母である限りは一つの家族に屬すると見られない。かゝる事情の下に夫婦の結合が兄妹を意味する「いも」「せ」によつて云ひ現はされるに至つたのである。即ち夫婦の間の親しみを表現するために、兄妹の親しみをかりたのである。通例原始社會に於ては兄妹の關係は最も嚴密なタブーであつて、性的な親しみを現はすことからは最も遠い。然るにこゝにはそのタブーの意識がなかつた。兄妹關係が性的結合と同義に用ゐられた。これは兄妹相姦の危險が極めて薄かつたことを示すと見る他なからう。それは同時にこれらの兄妹を育てる母親が如何に母性愛に富んだものであつたかを思はせる。従つて魏志の「婦人不淫、不妬忌」といふ言葉は、古傳説との對比によつて大きい意義を發揮してくるのである。

宗教的信仰に關しては、倭人傳と記紀とは三つの點に於て一致する。太占、ミソギ及び女に現はれた神がかりがそれである。これらの信仰の奥にはまだ明確な人格神は現はれてゐない。

超人力の存在は強い驚異の心によつて認められる。さうしてその力の現はれかたにも方式がある。しかしその力の主體は形を得てゐない。木も草も野獸も蛇も、およそ心を持つと考へられたものは、それが人でない限り不思議な力の所有者であつた。人にあつても、常人に見られない興奮や心理を見せたものは、驚異の對象となり超人力の現はれと見られた。このやうに「神の姿」は漠然としてゐるが、その力の現はれかたは現在に於てもなほ民衆の間に勢力を有する三つのものである。骨を灼て占ふか筮竹を以て占ふかはとにかくとして、占ひがなほ強い勢力を持つてゐることは何人も疑ふまい。水で洗ふか祈禱いのりで拂ふかはとにかくとして、厄よけ、罪の清めなどの信仰がなほ一般に存してゐることも明かである。神がかりに至つては、巫女みこの信仰が現代まで續いてゐるのみならず、接魂術や千里眼として新しい科學の研究對象とさへもなつてゐる。これらは人間の心に共通な神祕感の現はれであつて、運命の力や靈魂の不滅が信ぜられる限り、いつの世にも消えた事のないものである。しかし偉大な驚異に生きてゐた上代にあつては、それらは人知の全部を覆ひつくすほどに優勢な力を持つてゐた。人はたゞこの神祕感に盲従して動いた。それを妨げる自然科學的な知識は全然存しなかつた。蛭子が生れても疫

病が流行しても、それは何かの祟りである。何の祟であるかを知るために太占に卜へて、もし何々の神の祟だと解れば、(或は何姫に神がかつて何の神の心だと解れば、)それはもう絶對の眞理であつて疑ふ餘地がない。疑へば取り殺される。その代り神の命令を守れば、災禍は實際に取り除かれるのである。

が記紀に於てはこれらの信仰の他になほ種々の神の祭祀があり、その祭祀が一定の場所や神社に於て行はれたことを示してゐる。然るに魏志はこれらの神々及び神社について一言も觸れて居らない。こゝに魏志と記紀との間の輕視することの出来ない相違があるのである。

四 銅鉾銅劍と銅鐸

以上我々は、邪馬臺の所在地が筑紫地方より水行三十日陸行一月(或は一日)の遠方であることを承認しつゝ、魏志の記述を中心として西紀三世紀前半の日本の文化状態を考察した。筑紫地方から右の如き距離にある地方が東方の大和であることは、我々のおのづから思ひ及ばざ

るを得ない點である。がかく邪馬臺即ち大和であると考へるにしても、それによつて魏人の邪馬臺に關する記述がそのまゝ事實として承認せられ得ると主張するのではない。自ら直接に經驗したのでない事態についての異國人の聞き書が、如何に誤謬の多いものであるかは、現代の如く學問の發達した時代に於てさへも顯著なことである。だから我々は右の記述を半信半疑の態度で受け容れる。がたゞ一つ、魏と交渉のあつた倭人の國が既に大和にある統治者の下に統一せられてゐたといふ事實は、疑を容れる餘地のないものと認めなくてはならぬ。

然るに近來著しく發達した考古學の研究は、右の事實を非常に際どい境位に立たしめるやうに見える。既に倭人傳の考察に入る前に我々は、地中の遺物が、山陰を大陸への門戸とする近畿中心の銅鐸の文化と、筑紫を門戸とする筑紫中心の銅鉞銅劍の文化との對峙を示すことを見た。この銅鐸や銅鉞銅劍が、梅原末治氏の説く如く、西暦二三世紀頃まで行はれてゐたとするならば、右の二中心の對峙もまた西紀二三世紀頃まで續いてゐたと認められなくてはならぬ。さうすれば、三世紀前半に大和から筑紫を支配し、大和にある統治者が魏と交通してゐたといふ事實は、右の對峙が消滅した直後の時代に屬するといふことになるのである。既に説いた如

く、支那の史書には西紀二世紀初頭の倭國王と後漢との交渉を掲げてゐる。がそれは銅鐸と銅鉞銅劍との對峙の時代のことであり、さうして後漢との交渉の門戸である筑紫地方は銅鉞銅劍の文化の中心地であつた。従つてこの際の倭國王は銅鉞銅劍の文化とは結びつくが銅鐸の中心地たる大和とはどうしても結びつかない。然るに三世紀前半に於ける魏との交通に際しては、鐵刀らしい五尺刀の輸入や倭錦の輸出が記されてゐる。それは單に大和と魏との交通であるに留まらず、既に銅鉞銅劍の文化を超えて古墳時代の文化に入つてゐるらしく思へるのである。かく見れば二世紀の初めと三世紀の初めとの間に、一つの飛躍的な變革があつたと考へざるを得なくなるであらう。

銅鐸の文化と銅鉞銅劍の文化との對峙が消滅したといふことについては、そのいづれが他を征服したかの問題を考へねばならぬ。それについて直ちに思ひ浮べられるのは記紀の傳ふる古傳説である。我々はそこに鉞と劍とがしばしば語られてゐるのを見る。男女の二神が天の浮橋から下界をさぐる時に用ゐられるものは「矛」である。高天原に於ける重大な誓ちかひに於て用ひられるものも「劍」である。また大蛇退治の説話から「劍」を省くことは出來ず、矛を名に負ふ

神の戀愛説話にも生太刀がある。その他劔に重大な役目をつとめしむる説話は數ふるに暇がないが、しかしこゝで最も必要なことは矛や劔が崇拜の對象とされてゐることである。劔が三種の神器の一であるのみならず、その他にも祀られる劔は少くない。石上神宮の佐士布都さしふつの神はその代表的な例と見られる。もとより自分はこれらの矛や劔が銅鉾銅劔を意味すると主張するのではない。傳説の内容から考へて、生太刀や八咫の大蛇の劔が鐵の刀劔を意味することは、ほど確實であらう。自分が問題とするのは武器を崇拜の對象とするといふ傳統である。我々はこの傳統を神話傳説の起る根據として、神話傳説自身よりも古きものと考へざるを得ない。さうしてこの傳統を銅鉾銅劔の形式上の變遷と對照するとき、そこに疑ひ難き聯絡點を見出すことが出來ると思ふ。最初は支那から輸入し、或はその形を學んで、細く鋭利であつた銅鉾と銅劔とが、後には異様な大きさのものとなり、又は武器として通用し得ないほど幅廣な厚味あるものに變つたのは何を語るであらうか。武器が武器として實用的でないものに變化し、しかもそれが、多くの鑄型の發見によつて證示せらるゝ如く、筑紫地方に於て熱心に製造せられたとすれば、我々はそこに鉾や劔の持つた精神的な意味を推測しなくてはならない。さうしてそれ

が魏志の語るより以前の時代即ち呪術の信仰の盛んな時代のことであるとすれば、その精神的な意味が呪術的のものであつたことも認められるであらう。武器の崇拜はこゝに既に始まつてゐるのである。そこから古傳説へは眞直に聯絡する。

然るに我々は、銅鐸についての記憶を傳説のいづこにも發見することが出來ない。銅鐸の用途は、梅原氏が推測する如く、祭器であらう。これほどに顯著な、さうして宗教的意義を持つたに相違ない製作品が、古傳説に何らの痕跡をも殘さないとすれば、古傳説が銅鐸中心の文化圏内に於て發生したのでないことは明かであらう。

こゝに於て我々は、我々の古傳説を生み出した文化圏、即ち三世紀以後の大和朝廷を中心とする文化圏が、銅銚銅劍の文化の系統を引くものではないかとの推測に達するのである。即ち筑紫地方に於て急激に發展した勢力——銅銚銅劍を徵證とすれば、その勢力範圍は朝鮮南部、四國、中國西部を含んでゐる——が、三世紀よりも前に、東方の大和に移り、そこを中心として關東平野以西全部を統一したのではなからうかといふ推測である。自分はこの問題を更に詳細に考へて見たいと思ふ。

五 國家統一と考古學的證跡

大和朝廷の國家統一がいかに行はれたかは、記紀の古い傳説の内にその痕跡を残してゐると思はれる。記紀の上代史が神代史と共に後世の述作であるといふことは、津田左右吉氏によつて古くから主張せられてゐるところであるが、たとひ一つの構想によつてまとめられた物語であつても、その材料の悉くをまで空想の所産と見ることは出来ぬ。ある傳説を扮飾し、訂正し、他の事件と歴史的に結びつけ、或は全體の構想に適するやうに意味をつけ變へる、といふ様なことは、或は行はれたかも知れぬ。しかし何らの傳説もないところに、全然頭のなかから都合よき物語を造り出すといふやうな力は、とてもあつたらしく思へない。だから全體の構想や、一つ／＼の物語の間の聯關のつけ方などに後代の創意を認めるとしても、各々の物語にはそれ／＼古い民間説話や歴史的傳説が秘められてゐると見なくてはならない。國家統一の事情も、さういふ意味で神代史や上代史から見出せるであらう。

大和朝廷の國家統一については、まづ神武東征の物語が關係を持つ。津田氏はこの物語がそのまゝに歴史的記述と見られないことを、進軍路の不合理や奇蹟や筑紫の勢力の閉却や日向を發祥地としたことなどで、證明してゐる。さうして神代と人代とを結びつける物語は特に作者の著しい潤色を受けたと主張する。しかし人名や地名や個々の事件などを別として、「國家を統一する力が九州から來た」といふ物語の中核は、果して作者の作爲であらうか。大八洲を生まれたイザナギの命の降臨地が大和に近く、さうしてその後天孫が大八洲を治めるために天より降られるとすれば、皇室の發祥地を最初より大八洲の中央と定める方が、物語の構造として遙かに自然である。人間のことでない天よりの降臨を、しかも悠久な古いにしへの出來事を、大和から九州へ移すことによつて、どれほど神秘的な意味が増すだらうか。殊に大和に都する皇室のためには、皇祖が大和に降臨せられたとする方が、政治的にも遙かに意味深い。物語としても反つてその方が出雲國讓りの事件を活かせることになる。これらの好都合をすべて無視して、天孫を九州に降臨せられたとし、國家統一のために神武東征を必要とするのは、作者の作爲とは思はれない。

建國の傳説が何らかの形に形成されて行くのは、建國の事實よりは遙かに後のことでなくてはならない。國家が組織されており、人々がその組織を當然のこととして認める様になつてゐる時代に、起源を求める心が建國の物語を要求する。彼らがたづねて問ふのは古老であらう。しかしその古老は同じ要求をいくらか弱い程度で感じてゐたらうと思はれる。さうしてその古老が答へ得たであらうだけのことは、彼が若い時に彼よりも一層その要求の弱かつた先代の人から聞いたのである。かくてこの要求は遡るほど漸次遞減して行くと思はなくてはならぬ。建國の當事者は彼らの大きい事業を事實的に又まとまつた形で云ひ傳へようとする様な興味もなければ又能力もなかつた（このことは遙か後代の物語の原始的な性質からも察せられよう）。彼らが好んで語らんと欲したのは、この大きい事業の途上に於ける斷片的な挿話以上には出なかつたであらう。それらを語り傳へる者も、その歴史的事實の如何を問題とせず、たゞ彼らにとつて興味ある挿話の中味を、彼らの興味のままに語つたであらう。かくしてそこに類型化された人物を主人公とする簡単な類型的な説話の幾つかが形成されたであらう。起源を求める心が明白に起つて來た時古老が答へ得たらうものはこの種の説話に外ならないであらう。しかしか

くの如き事情に際しても、その建國の當事者が西の國から來たといふ丈のことが——即ち建國の事業の最も簡単な輪廓が——傳へられたらうと考へるのは、根據のないことでない。古い英雄傳説がしばしば一つの部族の遷移のあとを一人の類型的人物によつて語つてゐる事を思へば我々は神武東征や神功東征の説話に十分の意味を認めなくてはならぬ。もとよりそれらはそれを物語つた時代の地理的知識や、また地名傳説を作る如き段階にある原始的な想像力によつて肉づけられてゐる。しかしそれらの肉づけの中核にある物語の動機——西からの人が武器の神祕的な力により、或は知力によつて、大和に勝つたといふこと——は共通である。我々はこの物語の動機が古傳説に幾度か繰り返されてゐる點を注意すべきであつて、その肉づけの如何により中核の意義をまで見失つてはならない。建國の物語に於ける地名を或地に考定したところで、それは次々の時代の地理的知識を探つただけのことに過ぎぬ。かく考へれば我々は、種々の東征物語に於て歴史的事實を見出さうとしてはならないと共に、またそれらの物語の動機が指示してゐる一つの簡単な歴史的事實を認めなくてはならない。

古傳説から見出されるのは、この簡単な「東征」といふ一事である。しかし我々は全然異な

つた方法によつて、即ち先史考古學の證示するところに従つて、この問題を他の方面から眺めることが出来る。

前節に説いた銅鉾銅劍は、九州北部に於て前漢鏡などと共に甕棺や箱式棺の中から見出されたが、單獨に地中からも多く發掘された。いづれにしてもそれは後の高塚式古墳とは關係を持つ事が少ない。古墳の含有する武器は主として鐵製の甲冑刀劍であつて、明かに銅鉾銅劍よりは進んだ時代を示してゐる。従つて銅鉾銅劍に象徴せられる勢力と、古墳の證示する勢力即ち大和朝廷の勢力とは、別系統のものと考え得られぬでもない。そこで我々はこれらの武器と伴出する他の遺物、特に鏡の考察によつて、兩者の關係を辿つて見よう。

九州北部に於ては銅鉾銅劍が前漢より王莽前後に互る時代の古鏡や玉類と共に甕棺の中から見出された。この事實は西曆一世紀頃の九州に於て鏡玉劍の三者が既に宗教的意義を持つてゐたことを證示する。さうしてこの種の古鏡は、富岡氏（古鏡の研究、二九一、二九六、三三〇頁）によれば、その様式の流行が比較的永續したと思はれる二三の種類を除いて、悉く九州にのみ發見さるゝものである。然るに畿内の古墳から發見された多數の鏡の大部分は、二世紀以後の

支那に於て行はれた様式或はその模造であつて、その最も古き鏡も後漢代（西曆二世紀）のあまり早からざる時期に比定される。大和の古墳中比較的初期に屬すると考へらるゝ佐味田竇塚及び大塚字新山の古墳に於て見出された鏡は、梅原氏によつて、古きは三世紀極初、新しきも四世紀初頭の製作と推定されてゐる。さうしてこれらの古墳に於ては鏡と共に玉類及び刀劍が副葬品の主要部を占めることとます／＼顯著である。こゝに於て我々は、九州と大和とが鏡玉劍の尊崇といふ一點については同一の系統に屬し、しかも鏡の年代によつて證示せらるる如く、その尊崇が銅鉾銅劍及び前漢鏡の尊崇として先づ存し、一二世紀の後に鐵の刀劍及び後漢以後の鏡の尊崇として繼續してゐることを知るのである。

なほこの場合、銅鐸が鏡及び銅劍と伴出した例も顧みられなくてはならぬ。大和吐田郷からは銅鐸と共に二紐を有する異様な鏡が出、安藝紀伊からは鐸と共にクリス形銅劍細形銅劍が見出された。前者の様式の鏡は長門及び朝鮮慶州に於て銅鉾銅劍と伴出し、比較的古き時代のものとも考へられるが、しかし後代の鏡とは聯絡を持たない。また後者はその發見地に於て二つの文化の接觸した事を推測させるが、しかしその銅劍がまだ實用的な武器であつて、崇拜の意味

を暗示する非實用的な武器に變化して居らない事を注意せねばならぬ。従つてこの二例は、銅鐸と銅劍とが同時代に屬することを證示すると共に、また古墳に於て顯著な鏡玉劍の尊崇が銅鐸と關係薄きものであることをも證示するのである。

かくの如く高塚式古墳の示す文化は銅鉾銅劍の文化と一つの點に於て時間的に聯絡する。然らば何等かの時期に前者が後者に代つたのでなくてはならない。一般的に云つて、高塚式古墳が鐵の刀劍を副葬し銅鉾銅劍を副葬しないところから考へると、高塚式古墳の發生は銅鉾銅劍がすたつて鐵刀がそれに代つてより以後と推定せられる。従つて武器に於ける銅が鐵に代つたといふ事と高塚式古墳の發生とは密接の關係を持たねばならぬ。もし何らかの方法によつて鐵の武器が優勢となつた事情を決定し得れば、古墳の發生、従つて大和朝廷の全國統一の事情も亦明かにせられるであらう。

魏志倭人傳の語る所によれば、三世紀前半の倭人は兵器として矛、楯、木弓、竹箭、鐵鏃、骨鏃等を使用してゐた。銅鏃が畿内の古墳から鐵の刀劍と共に發見されるのを見れば、鐵鏃が既に卑彌呼の時代にあつた事は注目に價する。魏より舶來した五尺刀が鐵刀と考へられるのと

共に、卑彌呼時代が鐵の武器の時代であることは認められねばならぬ。しかし鐵鏃と共にあげられる矛は何を意味するであらうか。我々は銅鉞を知つてゐるが鐵の矛は知らない。もしこの矛が銅鉞であるならば、さうしてそれを魏人が目撃したのであるならば、三世紀前半の筑紫にはなほ銅鉞が行はれて居たのである。然るに、三世紀の鏡を含有せる大和の古墳は、決して銅鉞を示さない。従つて筑紫で發達した廣鋒の銅鉞は、東方へ遷移せず、三世紀前半まで筑紫に残存してゐたことになる。この點を捕へて、高塚式古墳の發生は銅鉞が捨てられた後、即ち三世紀前半よりも後であり、銅鉞銅劍に關聯して存した鏡玉劍の崇拜は、鐵の刀劍に關聯せる鏡玉劍の崇拜に變化した後に、大和に移つた、と考へることも出來よう。その場合には、大和の古墳から多數に見出された三世紀の鏡は、筑紫地方から大和に運ばれた後に副葬せられたと解すればよい。しかし鐵の武器が使用せられるに至つたからと云つて、直ちに銅鉞が影をひそめなくてはならぬといふわけではない。況んやそれが數世紀の傳統を帯びた寶物である以上、武器として劣ることは毫もその寶物としての資格を傷けはしない。だからそれが己れの生れた故郷に遅くまでその存在を保つてゐたとしても、さほど不思議はないであらう。かく見れば筑紫に

なほ銅鉾が尊崇せられてゐる時、既に大和に於て鐵の刀劍が尊崇せられてゐても、それによつて銅鉾銅劍の文化と高塚式古墳の文化とが異つた系統に屬すると考へねばならぬといふことはない。だから魏人の所謂矛が銅鉾であると假定しても、高塚式古墳の發生を三世紀前半より後と斷定することは出来ない。まして魏人の記録は筑紫人が既に鐵の武器を知つてゐたことを明かに示してゐるのであるから、筑紫に於ける銅鉾の尊崇が三世紀にも存したかどうかは甚だ疑はしいのである。

そこで我々は、三世紀前半に既に大和に於て鐵の刀劍を中心とせる鏡玉劍の尊崇が起つて居り、またその指示せる勢力が筑紫を支配してゐたことを認める。それは既に三世紀以前から銅鐸の中心地をその本據としてゐたのである。然るに、前述の如く、西曆第一世紀は未だ筑紫に於て銅鉾銅劍を中心として鏡玉劍の尊崇の行はれてゐる時代であつた。さうすれば、鏡玉劍の尊崇の傳統が東方の銅鐸の中心地に入り込んだのは、まづ二世紀頃のことと推測するほかはないであらう。

こゝに我々は、銅鉾銅劍の文化と銅鐸の文化とが對峙し接觸し統一せられた地盤としての、

彌生式文化を考察する必要に迫られる。小林行雄氏の極めて好く要領を得た綜合的敘述によると、この文化は東亞の一角に發達した磨石器文化の一支脈に相違ないが、然しまた純然たる石器時代の文化でもなく、青銅器文化鐵器文化を重層的に含んだものであつて、云はゞ純然たる石器文化と鐵器文化との媒介者に他ならぬのである。その最も著しい功績は、農耕文化を我國に移し植ゑ、農具などの石器を漸次鐵器に置換して行つたことであつた。初期には大陸から輸入した銅利器やその石への模寫、或は陶車を用ひて技術的にすぐれた美しい彌生式土器などが見られる。その中心地はいづれも筑紫地方であつて、瀬戸内海沿岸から近畿地方にまで及んでゐる。中期には陶車の性能を極度に發揮せしめた彌生式の大甕や、國産青銅利品の鑄造が見られる。その中心地は同じく筑紫地方である。が同じ時期には大和河内を中心として別種の注目すべき土器文様が發達してゐる。それは陶車の利用による大量生産的な櫛描文様である。この文様は銅鐸の文様との聯關を示唆するものであるから、銅鐸の鑄造をこゝに結びつけて考へてもよいであらう。がこの時期には更に別種の土器文様が關東、信濃、北越、陸前に互つて行はれてゐる。それは初期の彌生式と繩紋式との混和したものである。従つて農耕文化を迅速に

日本全國に擴めた彌生式文化は、この期に三つの地方圏に分れたと認め得るのである。然るに後期に至ると、彌生式土器は全國を通じて無文の土器に統一せられてしまふ。さうしてこの時期に鐵器が全國的に行き互つて來たらしいのである。この大勢に照らし合せて考へると、銅鐸の文化と銅鉞銅劍の文化との對峙は、丁度彌生式文化の中期の出來事であり、新來の農耕文化金屬文化を消化して己れのものとなした時期に當るのである。さうしてこの對峙の消滅は丁度鐵器普及の時期の事件と認めてよい。

考古學に於けるこのやうな證據は、銅鐸と銅鉞銅劍の對峙が同じ彌生式文化圏の内部での出來事であつて、決して異民族の對峙などを意味するのではない事を示すのである。勿論それは宗教的に、或は藝術的に、異つた形態を創作してはゐる。然しそれは同じき彌生式の土器、或は同じき青銅器の製作上に於ける上部の相違であつて、文化様式や文化段階の根本的相違ではないのである。根本には農耕文化を受け容れて石器を徐々に變革せしめて行く同一の文化が存してゐる。その文化が分裂を経て綜合に達する過程、それを我々は彌生式文化の發展の中に見出すのである。

このやうな考古學的事實を前述の『東征』といふ事實に聯關せしめて見る。彌生式文化は筑紫地方を中心として東方へ擴がつたのであつて、これを『東征』と考へても何ら差支へはない。また武器尊崇は筑紫地方から起つて東方へひろがつたのであつて、銅鐸尊崇がそのために消滅したことを『東征』と考へても、同じく差支へはない。とにかく新しい文化はいつも西から始まつて東を征服した。古傳説の中に最も強力なモチーフとして東征が語られるのも故なきことではないであらう。が鏡玉劍の尊崇を重大な特徴とする我々の神代史の立場から見れば、右の二つの東征のうち後者こそ中心的意義を擔ふべきものと考へられる。尤もそれは前者が全然無視されてよいといふことではない。前者についての朧ろな記憶も恐らく後者の中に吸收せられて残つたであらう。だから我々は彌生式文化の渡來、傳播、分裂、綜合の全過程を、丁度ホメーロスの敘事詩に對するミケーナイ文化の位置に置いて考へることも出来るのである。

かく見れば魏人の記録するところは、丁度彌生式文化の全過程が終つた時代に屬するのであつて、魏の鏡が多量に古墳に存することによつても知らるゝ通り、既に古墳時代に入つてゐたと認めてよいであらう。

古墳の遺物は、一般に認められてゐる通り、全國的に様式の統一せられたものである。従つて我々は古墳の遺物からしては大きい對立や葛藤を推測することは出来ない。中で最も異色のあるのは、九州に於ける裝飾ある古墳である。それには井寺古墳の方形の石室、穹窿をなせる天井、壁面の裝飾模様などの如く、筑肥地方以外に類を見ない特徴がある。然し濱田、梅原、島田諸氏は、この種の槨が漢文化の影響によつて造られたに相違なく、またその遺物が應神仁徳陵などの遺物と様式を同じくし、しかも壁畫を持つた高勾麗時代の墳墓と或關係を持つらしく考へられるところから、ほゞ六世紀頃の所造と推定してゐる。異色は外からの影響によるのであつて内の對立を示すのではない。それを實證するものの一は鏡を現はせる圓形文様である。日奈久の石槨遺材（東京博物館）には、極めて幼稚な手法をもつて三條の同心圓と、中央の紐座らしきものと、外縁の十七角の鋸齒狀文様とを刻描してゐる。これが最も單純なるものであつて、なほ他に幾分浮彫らしいものに變化しかけてゐる鏡紋はいくつか見られる。彩色模様のうちにも鋸齒狀文様を持たない單なる圓紋や、八つの放射形が彩られてゐる圓紋などが頻りに用ゐられてゐる。この模様の解釋については、前者を鏡とし後者を太陽とし、單なる圓紋を

「鏡の簡單化」もしくは「太陽形が連想によつて鏡と結合せるもの」とする説が濱田氏等によつて提出せられてゐる。鏡の尊崇が古くより認められる以上墳墓の神聖な裝飾として鏡が用ゐられるのは理解し易い。それが太陽と結合したとすればそれは太陽神の神話が成立した以後の事であらう。ところで我々はこの同じき鏡紋が裝飾墳と甚だしく技術を異にせる東方の古墳の棺に於て遙かに進歩した手法を以て刻まれてゐるのを見るのである。越前足羽郡社村小山谷の石棺（東京博物館）には八つの鏡紋が全然浮彫として刻まれてゐる。更に備前邑久郡美和村本坊山の陶棺（同上）にあつては、鏡紋の鋸齒狀文様を變化せしめたらしい美しい花瓣狀（十六瓣）の文様が彫り出されてゐる。漢鏡の直線模様を斷片的に寫し出した裝飾墳の幼稚な試みに比べると、こゝには遙かに進歩した物の掴み方が見出される。石槨や壁畫は西方文化の影響によつて作られ、同時代の東方の古墳よりも一歩進んだものであるとしても、文様に於ては東方よりも遙かに原始的である。それはこの文様が畿内中心に發達したものであつて、それが僻遠の肥後に傳へられたとき粗雜化したとも解せられようし、またこの古墳の裝飾家が繪畫的裝飾の興味に傾き、圓紋や鏡紋を浮彫にするとは異つた動機に動いてゐたとも解せられよう。いづ

れにしてもこの様式の異なつた古墳が鏡の尊崇の傳統の下に立つてゐることには變りはないのである。

次には濱田氏の所謂直弧紋がある。濱田氏はこの不思議な文様を、組物の組目形状より變化した原始文様或は漢土舶載の色彩華麗なる錦綾を寫したものと解釋した。しかし更にこれを漢字の印象から作り出された特殊の文様と解することも出来るであらう。大和新山古墳より出た三面の直弧紋鏡は、支那に於てその例を見ないものであるが、しかし構圖が整つてゐるために梅原氏は日本人の手になつたかどうかを疑つたほどである。組物から出た原始文様をこれほど整つた構圖にまとめることが日本人に可能であつたか、或は鏡に於てあの幾何學的に精緻な文様の指導の下にまづ作られた文様が、鏡を離れて亂雑な直弧紋となつたのか、——我々は後の推測の方が上代人に似つかはしいと思ふ。さうすればこの文様は上代人に對して神祕的印象を與へた支那文字の表徴として起つたとも解し得られる。ところでこの直弧紋が、九州の古墳に於ては槨壁、棺内壁、石棺蓋などの裝飾として盛んに用ゐられてゐるのである。こゝでもそれは備中加茂村古墳槨壁に描かれたものや、應神仁徳陵等の埴輪に彫られたものに比べると、遙

かに粗雑である。然し大和に於て發生し何らか神祕的な權威の象徴として用ゐられた特異な紋様が、こゝに盛んに用ゐられてゐるといふことに變りはない。

以上の如く古墳時代の遺物がその最も異色あるものに於てさへ統一を示唆し對立抗争の跡を示さないとすれば、我が神代史の主題となつてゐるやうな大きい對立や抗争に關しては、どうしても彌生式文化の時代が顧られなくてはならなくなるであらう。

銅鐸銅劍の分布は、九州、中國、四國、紀伊などに互つてゐるが、その分布の最も濃厚なのは、筑紫地方を初めとして、對馬、豐後、伊豫、讃岐などである。それについては、土佐、豊前、肥後などが著しい。それに對して銅鐸の分布は、近畿、四國、中國から、北は越前、東は三河、遠江に及んでゐる。その分布の濃厚なのは、大和、紀伊、近江、三河、遠江、土佐、讃岐、阿波である。これによつて見ると、兩圈の接觸點は、讃岐、土佐に於て著しい。その次は紀伊である。土器の分布に於ても大體に同様の傾向が認められる。

このやうな對立と接觸との間に統一の力が西から動いたとすれば、そこにオホナムヂ國讓りの傳説と類似した事件が起つたらうことは、想像してもよからうと思はれる。國讓りをすゝめ

るための永い間の交渉といふ如きことも、筑紫と大和との間にあつたかも知れない。その間に使者が敵に籠絡せられて味方を裏切つたやうな事件もなかつたとは云へない。タケミカツチのやうな勇將が敵を威壓した事件も恐らくはあつたであらう。さうしてその争闘が結局妥協的な降服に終り、その君主が自分の娘を征服者に貢つて僻遠の地に退いたといふやうな事も恐らくは起つたであらう。或は筑紫からの勢力が瀬戸内海を東航して紀伊から大和へはいつたといふやうなことも、甚だ推測し易いことである。がそれらは恐らく長期に亘つて行はれたことであらう。統一の事業は一通りの戦勝のみを以て完成せられるものではない。曾て征服せられた國もその半獨立の状態を利用して再び古の状態に歸らうとする傾向を持つたであらう。また征服の手の加へられない地方への徐々たる勢力擴張も自然に必要なとなつたであらう。だから東征の事件、或は統一の事業は、數十年或はもつと長期に亘つた大事件でなくてはならない。この時代の人心の興奮から多くの傳説が生れたらうことは推測し得られるが、しかしそれらの傳説が正確な史實を傳へてゐようとは考へられぬ。たとひ銅器や鐵器の製作技術を知り、巧みに陶車を操ることをなし得たとしても、銅鐸のあの原始的な繪畫をかいてゐた人々が、右のやうな大

きい歴史的事件を簡明にまとめ、歴史的に物語るといふやうなことをなし得たとは考へられな
いからである。しかしどれほど素朴な把握の仕方にもせよ、これらの時代の心的興奮から多く
の傳説が生れたことは確かであらうと思ふ。

しかし彌生式文化の時代に於ける右の統一は、銅鐸文化圏と銅鉾銅劍文化圏との合一を意味
するのであつて、古墳時代の全國的統一とは區別されねばならぬ。曾て原勝郎氏は濱名湖から
越後の蛇足へ斜線を引き、これを長期に亙る境界線として主張した。さうして魏志倭人傳に所
謂狗奴國を、この境界線の東方なる蝦夷の國と解した。つまり古墳時代文化の關東への擴大を
西紀三世紀中頃以後の事實と見たのである。當時の關東の住民が蝦夷であつたか否かは別問題
として、濱名湖あたりに境界線があつたといふことは、銅鐸分布の東端が遠江であり、また三
河遠江にその分布が特に濃厚であることから、是認せられ得ると思ふ。従つて銅鐸文化圏を
合一するといふ事業とは別に、魏の文化などを十分に吸収した大和朝廷の勢力が、改めて關東
地方や北越地方へ進出したといふことは、即ちこゝに第二次の統一事業が行はれたことは、當
然認めねばならぬ。さうしてそれは三世紀後半より四世紀へかけての事である。この時代の心

的興奮からもまた多くの傳説が發生したに相違ない。崇神垂仁景行諸朝の出來事として傳へられる多くの物語は、右の如き傳説と認めてよいであらう。征服事業の記憶として景行帝の巡國や日本武尊の武勇が物語られ、政治組織改革の記憶として諸神の祭祀や奇蹟が物語られ、社會組織改革の記憶として皇子分封や祖先神の出現が物語られたのであらう。

右のやうな統一事業と共に政治的組織もまた擴大せられて行つたと考へられるが、その政治まつりごとは祭事まつりごとであつて單なる權力の支配ではなかつた。この事を實證するものがまた銅鉞銅劍や銅鐸なのである。これらのものが實用の具ではなくして神聖なものであつたことは今や一般に認められてゐることと思ふが、この神聖なものが同時にそれ／＼の文化圏の統一を示してゐるのである。小林行雄氏は鋒部の鈍い銅鉞銅劍の内九六％が墳墓以外の地から單純出土したこと、及び銅鐸が凡て墳墓以外の地の單獨出土であることから、その埋藏が公共的意義を帯びるものであり、恐らく祭りの形態の一つであつたらうと推測してゐる。即ちそれは祭事まつりごとに屬してゐたのである。しかも武器として役立たざる武器に神聖な意義を認め、これによつて祭事まつりごとをなした一つの勢力が、地方的な神社崇拜の如きを超えて、筑紫を中心とする西日本の祭事的統一から、大

和を中心とする中部日本及び西日本全體の祭事的統一に發展して行つたのである。この發展の間に鏡玉劍を神聖性の象徴とする祭事の統一が明白に出來上つた。この事は、宗教的意義を捨象してたゞ權力による國家統一をのみ考へる立場からは、理解せられないであらう。同様にまた國家的意義を捨象してたゞ神の祭祀や原始信仰などの發達、結合などをのみ考へる立場からも理解せられないであらう。政治は祭事であるが、しかしこの場合には、何らかの神への信仰が政治的作用をしてゐたといふのではない。祭事を行はれる者がそのまま、神聖であつたのである。即ち天皇の神聖性が神々の祭祀よりも上位に立つたのである。

然しこの初次の統一の後に更に關東北陸に及ぶ統一の事業が行はれる頃には、地方的な神社崇拜——これもまた地方的な祭事であるが——を天皇の御手に總攬せられるといふ事態が實現せられたと思はれる。即ち地方的な神々もまた天皇が祭らしめられるのである。かくして天皇は全國の政治を總攬せられるに至つた。——この經過が垂仁崇神朝の神の祭祀の物語に現はれてゐるのである。疫病によつて大物主神が大和朝廷を脅かす。皇子を啞にすることによつて出雲大神が大和朝廷の崇敬を要求する。天皇の神聖な權威によつて統一を遂行した大和朝廷も、

奇蹟を行ふ神にまで打克つことは出来ない。さうしてその神は、ある地方のある山ある土地に固着して、その土地の氏族或は自らの子孫の祭事を要求する。大和朝廷もこの點は讓歩しなくてはならなかつたのである。

この形勢は必然に氏姓制度の發達を促した。在來の地方的集團の首長は、より大きい組織の一要素として、全體に對する位置を確立しなくてはならない。それと共にまた内部の結合も、自然的な血の關係に於て、一層緊密にせられなくてはならない。統一事業の興奮の後には、大和朝廷の一武人であつたものも、在來の首長の如く土地人民の領主となる。大きい豪族は土地を裂かれ、不穩な豪族は土地を沒せられる。比較的數の少なかつた在來の小國が、更に小さく國造、縣主、別、稻置などの領地に分裂する。従つてこれらの首長に服屬する人民の團體もまた團體としての意識を刺戟せられて、その首長を固く支持しつゝ、より小さくより緊密な結合に導かれて行くのである。皇子分封の傳説の如きは後代の諸氏が貴い祖先を欲する心から生れたに相違ないが、しかしそこにも社會變革に伴ふ氏の意識の發生は察せられる。彼らはその氏の地位を、或は祖神により、或は職業によつて守らなくてはならぬ。さうして自己の氏の存在

理由を他の氏に對して主張し得なくてはならぬ。この努力が幾世代かの間に、絶えず氏の間の競争をひき起しつゝ、結局血族國家といふ調和的な思想に落ちつき、すべての氏を神別皇別として一つの祖先に屬せしむるに至つたのである。同時に又それは、祖先や血の關係などへの注意を喚起することによつて、漸次家族の結合をも固うした。父系と母系との間にはほとんど輕重の差のなかつた前代の状態から、漸く父系の重視が起り、父による血族の統一も行はれ始めた。特に父が新しい社會組織に於て或地位或特權を所有するに至れば、血族はそれを中心を團結することになる。この傾向は氏姓制度の成熟に伴つて益々強まつて行つたであらう。

かういふ社會の變革が宗教的信仰を動搖せしめたことも右の事情によつて明かである。國家統一前から既に神祕的な權威を持つ君主の崇拜は起つてゐた。この神聖な君主は死後にも民衆の崇敬をつないだ。しかしそれは初め地方的な現象として始まり、漸次他の地方を化して行つたのである。今や國民全體がこの神聖な君主に統治せられるに至つたことは、この君主の神威が、地方的から國民的に發展したことを意味する。天皇の大殿の内に祭られた天照大神や大和國魂神は、こゝに於て共住不安といふほどに神勢を増した。さうして天照大神は、大和から近

江美濃を經めぐられたあとで、五十鈴川上に鎮座せられた。しかしそれによつて在來の雜多な原始信仰が清掃されたのではない。一方では蛇であるところの大物主が崇拜せられる。地方の樹木や岩石も民衆の信仰をつないでゐる。太占、巫女、大祓等の呪術的儀式は依然として盛んである。同時に他方では知力の發達に伴つて外界の現象に對する客觀的な認識が開け始めた。それが舊來の信仰と調和するためには、神そのものの性質が變化しなくてはならぬ。その第一は漠然たる神祕力であつた神々が特殊の權能を持つ神々に分化することである。例へば航海者の多い筑紫地方のスミノエの神が、航海者に崇拜せられるといふ理由で、海を支配する神として祀られる如きである。このことはまた神が地方的色彩を失つて一般的な神に進化して行つたことをも意味する。それに從つて第二には火の神、農業神、太陽神の如き所謂人文神が現はれて來る。これらはもはや恐怖の對象たる神祕力ではなく人間生活を守る恩惠の神である。第三にはこれらの神々が人格を具へた人間的な神として、具象的幻視的な性質を得て來た。これは神祕的な君主をその死後に於ても神として崇敬する信仰が國民の間に急速にひろまつたこととの必然的な結果である。さうしてこの結果は信仰の内容に著しい變動を惹き起す。何故なら

つた敘事詩ともならなかつたといふ理由で、この遠征をたゞ「政府の外交政策」「國民生活に關係なき官吏と軍人の事業」と見做してしまふ見解には、自分は贊同することが出來ぬ。關東以北を最近の一世紀の間に統一した日本に植民地の必要が果してあつたらうか。「百餘國」に分れてゐた日本を、一つの國家に統一し緊密な氏姓制度を造り上げたといふ數世紀に亙つた大きい事業をさへ、極めて素朴な皇室中心の神話として語つてゐる當時の日本人が、朝鮮遠征をたゞ愛らしい新羅征伐の物語として語り傳へたとしても、さほど不釣合とは思へない。事件の意義はむしろ前掲の如き遠征そのものから見出さるべきである。當時の軍人とは要するに一般民衆と變りのない農人である。少數の指揮者を除いて大部分は平和な農村の生活から立つた。それが國內を行軍し、無數の船舶に乗り、多量の武器食糧をたづさへて國外に押し出し、さうして重大なことには、異民族と戦つたのである。たとひ百濟王に頼まれたとしても、たゞ政府の道樂にこれだけの大事を始めるわけはない。團體心が強い意義を持つ時代にあつては、國民の間に大きい興奮がなくてどうしてかういふ事業に取りかゝれよう。朝鮮中部まで侵入した日本人の活動が大がかりであるだけに、この時代の征戦は輕視することが出來ない。日本國のこ

の後の迅速な發達は、むしろこの征戰のたまものとも見られる。この意味からも、民族移住と同時に起つた極東民族の動搖が、日本國の發展の重大な背景となるのである。

然らばこの偉大な國民的活動が何故に詳しく記憶せられなかつたか。さうして何故に神功皇后新羅征伐のやうなお伽嘯めいた説話のみを残したか。それは當時の日本人の歴史的關心に關する問題に過ぎない。前述の如く、説話化の素朴さに於ては神武東征も亦新羅征伐に劣らないのである。彼らは事實として國家を統一し組織化した。その激動の結果として信仰を變へ家庭生活を變へた。それが彼らの記憶である。かくの如き實際上の變化の他に、知識として詳細に事件を保存する必要を彼らは感じなかつた。これは事件が歴史的に複雑であればあるほど尤もなことである。朝鮮との交渉が單純な説話に化せられたのも同様な事情に基づくであらう。また後代にこの説話を受けついだ人々も、その説話の歴史性を問題とするやうな歴史家ではなかつた。更にまたこれらの人々の書き残した材料を編纂した書紀の記者たちと雖、批判的でない點に於ては同様である。彼らは古い説話を採録したあとへ、それと矛盾する百濟記の記事を平氣で取り込んでゐる。例へば神功紀元年、新羅征討の記事の後に、高麗百濟二國王の降服が記さ

れてゐる。然るに同紀四十六年、甲子年に、百濟王が東方に日本國ありと聞いて朝貢しようとしたとある。それによつても凡そ歴史的關心の程度は知られるであらう。

この様な事情の下に、四世紀に於ける對韓關係の詳しい事情は、それが説話化せられた頃にはもう忘れられてゐたらしい。當時の英雄としての武内宿禰は、前後數代に互つて活躍してゐるが、千熊長彦、木羅斤資、沙沙奴跪といふやうな諸將は、説話の内に何の痕跡も残さず、従つて書紀の編者にとつても「不知其姓名」なのである。類型的英雄が多くの實在の人物を一身に兼ねると共に、實在の人物はその姿を消したのであらう。然し我々は種々の事情から推して、この説話よりも百濟記の記述の方が幾分か詳しく事實の記憶を傳へてゐると認めねばならない。書紀が千熊長彦と記すのは、百濟記の職麻那那加比跪を翻譯したものであらう。他の諸將は翻譯が出来なかつたと見える。木羅斤資は特に日本人らしい名でないので、「百濟將也」と分注してある。しかし六十二年の條に引用した百濟記には、沙至比跪が美女を略はれて新羅征討の手をゆるめた時「天皇大怒、即遣木羅斤資、」云々とある。前後の關係から見て百濟の將とは思へない。なほまた應神紀二十五年の條に、大倭木滿致が百濟王母と相姪した話があつ

て、「百濟記云、木滿致者、是木羅斤資討_二新羅_一時娶_二其國姑_一而所_レ生也。以_二其父功_一專_二於任
那_一、來入_二我國_一往_二還貴國_一」と分注してある。木羅斤資が百濟の將ならば、新羅の女との間に
生んだ子が大倭である筈はない。

が書紀の編者にも神功紀についての一種の解釋はあつたらしい。それは神功紀を魏の時代に
あてはめ、魏志を引用するために三十九年、四十年、四十三年の三項を設けてゐることに窺は
れる。この箇所の方注は前記の木羅斤資や木滿致の方注と共に後人の挿入といふ説もある。し
かし書紀の記者が丁度さうなる様に紀年を掲げてゐることは動かせない。編者たちは魏志の倭
人傳を讀んで、そこに所謂「倭女王」と神功皇后の傳説との間に暗示の多い一致を見出したの
であらう。がまた神功紀以前に諸國討伐の物語をならべ、新羅征伐の初めに神がかりの話を置
くといふ書紀以前の舊記の筋書も、既にもう魏志の記事から暗示をうけてゐなかつたとは斷言
し難いであらう。して見れば、魏人の所謂「倭女王」が或は神功皇后の事績の聞き書であるか
も知れぬといふ解釋は、魏志が日本に傳つた時から既に存してゐたと認めることも出来るので
ある。

造り出されたこともまづ、認めてよいであらう。さうなれば武内宿禰の關係する物語は、或程度まで四世紀後半の史實を反映するとも見られるのである。武内宿禰はこれらの物語に於て恰かも天照大御神に對する思金神の如く、智者としての類型的英雄となつてゐる。しかも五世紀六世紀に於ける有力な氏の殆んど全部がこの英雄の後裔とせられるところから見ると、右の物語が國家統一事業と密接に關係することは疑がない。

以上の觀察によつて第二次の國家統一と初期の朝鮮出征とが一世紀以上に互つた大きい心的興奮の發露であつたことは明かだと思ふ。

七 古墳の遺物

右に説いた時代の後期は應神天皇の治世に屬するものであらう。さうしてこの應神朝の末期から仁徳履仲允恭の諸朝へかけての時代が、即ち五世紀初頭より五世紀中頃に至る時代が、朝鮮出征後の平和なる建設期として、新しい組織、新しい生活を完成させた時代であらう。だか

ら争闘を表徴する武器の類は、たとひこの平和時代のものであつても、寧ろそれ以前の時代を示すと見られるのである。

古墳の遺物は應神仁徳諸陵の遺物を標準として年代づけられる。従つてこれに似た遺物の多くは五世紀以後のものと思はれてゐる。歸化人渡來後、工藝の上に著しい變化があつたとすれば、これらの遺物を以て直ちに第二次の國家統一や朝鮮出征の時代の文化を推測することは出来ない。が韓人及び帶方漢人との接觸は筑紫に於て古くからあり、國家統一後にも三三頃既に百濟との交通が開けてゐたとすれば、歸化人の影響も武器などの上に根本的な變化をもたせしめたわけではあるまい。だから甲冑刀劍の類は、たとひ五世紀以後の古墳から出ても、四世紀の製作と見ることは出来るのである。

第二次の國家統一、朝鮮出征などの大仕掛な事業は、前述の如く、傳説としてはたゞ小さい挿話、もしくは内容の乏しい輪廓のみが残されてゐる。然し事業そのものの性質から云へば、一世紀以上の年月に亘つて、數十萬或は數百萬の人々の活躍した、國民全體の事件でなくてはならぬ。南史載する所の倭王武（雄略）の上表には、

自_二昔祖禰_一、躬擐_二甲冑_一、跋_二涉山川_一、不_レ追_二寧處_一、東征_二毛人_一、五十五國、西服_二衆夷_一、六十
六國、渡_二平海北_一、九十五國。

とある。その國數が必ずしも正確な事實に基いたものでないことは、一見明かであるが、しかもなほそこに雄略朝より遠からぬ時代の長期の征戰の記憶が藏せられてゐはしないか。さうしてこの征戰の事實をより現實的に我々に示すものは、古墳から見出された甲冑刀劍等の興味多い遺物ではないか。これらの武器が五世紀以後に突如として出現したのでない限り、我々はそれによつて四世紀の征戰を如實に想像することが出来るであらう。

まづ兜から始める。上總君津郡清川村祇園發掘の兜（東京博物館）は、塗金が鮮かに残つてゐる點で興味の多いものである。構造は古墳時代の他の兜と同じく、多數の細い鐵板をたてに二段に並べ、中部と下邊とに鐵板の針卷をめぐらし、鐵板相互の間は細かい鋸でつなぎ合はせて、鉢形の、恰好のいゝ帽子に仕上げてある。正面には模様崩しの金銅薄板のひさしがある。細工はかなり精巧であつて原始的なあととは些かもない。この鐵板の表面全體には塗金が施してあつたらしく、今もなほ大部分は残つてゐる。殊に中部の鉢卷には、塗金の上に針で畫いたら



飾に著しいのは二重圓紋の並列である。これは鏡紋から變化した模様だらうと思はれる。その圓紋が點線で出來てゐることも土器模様との關係を暗示して面

白い。もしこの變化が三世紀の輸入品に基いて四世紀五世紀の間に行はれたのであるとすれば、四世紀の征戰時代にはなほ漢式の直模が流行してゐたかも知れない。



そこで我々は躬擐^ニ甲冑、跋^ニ涉山川した第二次統一時代の英雄や、軍船の先頭に「荒魂」^{あらみたま}をたてて朝鮮海峡を押し渡つた外征の英雄の姿を想像することが出来る。頭にはひさしのついた鉢形の鐵帽をかぶり、體には胴の細つた曲線の美しい鎧をつける。劍は刀鐔によつて腰につるすのである。さうして

それらの武具は悉く鮮かな金色に輝き、それらを以て武装した軍將の姿は金人の如く美しい。

もし太陽がその上を照せば、人目眩いほどに光るであらう。夜の闇さへもその超人的な姿を隠すことは出来まい。それは畢竟漢文化の表徴である。が、當時の日本人にとつては、それは驚異すべき超人的な威力の表現であつた。この種の金色の英雄が戦場に於て陣頭に立ち、甲冑を知らなかつた東方の日本人に神の如く畏れられたとすれば、そこに現人神たる天皇の統治せられる大きい統一的國家の成り立つのも自然であらう。また天皇の下に立つ多くの武将たちが、同じく金人の装をして吉備に向ひ丹波に向ひ越こしに向ひ東海に向つたとすれば、そこに新しい文化の勝利が到るところ實現せられたのも不思議でない。吉備地方、丹波地方、越前地方、或は兩毛を中心とする關東一圓に、たとひ遺物の年代がより新しいにしろ、同系統の遺物を出す古墳が少くないといふ事實は、傳説に所謂四道將軍の如きものの事業を證據立てるのであるかも知れぬ。また海峽のかなた朝鮮南部の古墳が武器等に於て全然同系統であることを示し、のみならず直弧紋ちくこを有する刀劍鹿角装具の如き全然日本起源のものを出土したことを考へれば、乏しい記録によつて證據立てられてゐる朝鮮の征戦は確かに右の如き武装のもとに行はれたに相違ないのである。古墳に見出さるゝ埴輪の武人がいかにも原始的な形をしてゐるといふ理由

で、この時代の武裝そのものも同様に原始的であつたと考へてはならない。埴輪は垣根であつて偶像ではない。またそれが示すのは當時の造形美術的技術がいかに素朴であつたかといふ一點に過ぎぬのである。

四世紀の征戰がかくの如く支那式の武具を以て行はれたとすれば、この時代の人心の興奮がいかに漢文化の刺戟に負ふところ多いかといふことは理解せられるであらう。發達の段階の甚だしく異つてゐる漢文化から先づ我々の祖先が受けた影響は、精神的文化の方面に於てではなくして實用的な技術の方面に於てであつた。その刺戟によつて呼び起された意志生活の異常な緊張と努力とが、やがて五世紀以後の神話や抒情詩の時代を作り出す地盤となつたのである。我々はこの意味から四世紀を重大視せねばならぬ。

が以上に於て我々の取扱つた武具は、遺物としては主として五世紀以後の古墳から見出された。といふよりも我々は、ほゞ四〇〇年頃と推定される應神仁徳陵よりも明かに古いと認めらるる古墳を極めて稀にしか知らぬのである。大和の佐味田及び新山の古墳はその稀な例に屬す

るものであるが、そこに存した武具は破殘參考すべからずとして廢棄された。僅かに残れる裝身の金具は、それが六朝初期或はそれ以前の支那の製作品であることを示してはゐるが、しかし他方で、そこに共存した銅鏡類には、明かに我國に於ける模造品と認めらるゝものがある。だから武器が輸入品であつたか、或は我國の製作品であつたかは容易に推測し難い。かゝる事情のために、古墳の遺物について直接に我々が窺ひ得るのは、五世紀及び六世紀の状態なのである。さうしてそれらの古墳に於ては、前述の如く、武器の裝飾に支那式を離れようとしてゐるものが多く見出される。従つて我々は五世紀頃にこの種の武器が日本に於て盛んに製作されたことを推測し得べく、またそれが全國共通であつて地方的な特異な發達を見せてゐない事をも認め得るのである。五六世紀頃の古墳が全國に互つて數多く存在し、それが皆その構造の大きさや副葬品の豊かさによつて被葬者の權威と富とを示してゐるに拘はらず、それらの遺物の形式が大和中心であり、そこに表示する意味が鏡玉劍の尊崇より流れ出てゐることは、この時代の「まつりごと」の状態を指示してゐると思はれる。全國に互つての古墳の組織的な研究が完成すれば、五六世紀の政治狀態も自ら確定せられるに相違ない。自分が私かに推測す

る所では、この時代の統一は地方的權威を有する地方的君主が宗教的に大和の中心的權威に服屬してゐたことを意味するらしい。従つて大和朝廷の權威は主として精神的なものであつて、未だ經濟的及び武力的な統制には達してゐなかつたらうと思はれる。この種の統治の最盛期は四世紀五世紀であり、六世紀に至つてはその危機が現はれ、そこで、經濟的な中央集權の努力と、危うくされた精神的統一への反省的努力（それが神話傳説の組織化に現はれる）と呼び起したのであらう。

右に關聯して武器尊崇の傳説をもう一度顧みて見よう。前に言及した如く、漢土傳來の鏡や玉類が尊崇せらるゝと共に武器類も亦神寶として特殊な尊敬を以て語られる。鏡が荒御魂和御魂であり得た如く、劍もまた神靈であり得た。例へば神武東征の物語に次の如き一節がある。

かれ神倭いはれびこの命、そこより廻り幸して熊野の村に到せる時に、大熊かみあらはれ
て即ち失せぬ。こゝに神倭いはれびこの命、にはかにをえまし、また御軍みなをえて伏し
き。この時熊野の高倉下、一横刀をもちて天神の御子の伏せる地に到て獻るときに、天神

の御子即ちさめまして、長寝しつるかもと詔りたまひき。かれその横刀を受取りたまふ時に、その熊野の山の荒ぶる神、自ら皆切りたふさえぬ。こゝにかのをえ伏せる御軍悉にさめたりき。かれ天神の御子その横刀を獲つる所由を問ひたまへば、高倉下答へ曰さく、「己夢に、天照大神、高木神二柱の神の命もちて、建御雷神をめして詔りたまはく、葦原の中つ國はいたくさやぎてありけり、我が御子たち、やくさみますらし。かの葦原の中つ國は、もはら汝が言向けしつる國なり。かれ汝建御雷神降りてよとのりたまひき。こゝに答へ曰さく、僕降らずしも、もはらかの國平けし横刀あり、降してむ。(この刀名は佐士布都の神といふ。亦の名は甕布都の神、亦の名は布都の御魂。この刀は石上神宮にます。この刀を降さむ状は、高倉下が倉の頂を穿ちて、そこより墮し入れむ。かれ、あさめよく汝取り持ちて、天神の御子に獻れとまをしたまひき。かれ夢の教のまゝに且に己が倉を見れば、まことに横刀あり。かれこの横刀を以て獻る耳。)(古事記)

明かにこの横刀は靈異な力を以て敵を征服した。さうしてそれは「神」「御魂」として神社に祀られた。もしこの神名の「布都」が書紀の記す如く「師」に當るならば、それは劔によつて

物の切られる音の形容である。甕布都とは「陶器がフツと切れる」といふことであらう。即ち名劍の名が神の名となり、征敵の功によつて神社に祀られたのである。

武器が神寶として神社に納められる話は、石上の神寶、出石の神寶、出雲の神寶などと例が少くない。さうしてこれらの神寶は多くの場合に何らか傳説的背景を持つてゐる。石上の甕布都は右に説いた通りであるが、出石の神寶は珠、鏡と共に天の日槍ひぼこの持つて來た太刀、槍ほこなどであつて、輸入品としての記憶が傳説化せられたかに見える。出雲の神寶は「武日照の命又は天の夷鳥ひなどりが天より將來もちきたれる」ものである。かく、尊貴なる武器の出所が、多く「新羅」とか「高天原」とかとせられることは、これらの武器が鏡と共に漢式のものである事實を、實に面白く反映してゐるのである。

が神寶の意義は、「神として祀られる」、或は「神を祀る」といふだけではないらしい。神社は、(殊に氏神の發達しかけた國家統一後の時代に於て、)或氏族の團結の中心である。そこに神寶として武器が納められるといふことは、平和な時期に於て武器を貴ぶ所以であるのみならず、一朝事があつた時に神威によつて貴くされた武器を持ち出して敵と戦ふといふ特殊の意義

を發揮するのである。英雄日本武の尊が神劍をさづけられて東征の途につかれた傳説は、この事實を示すと見られるであらう。従つて神社は、武器の捧安所であると共にまた武器庫であつた。その著しい例は石上神宮である。舊事本紀によれば、この神宮は甕布都の神を祀るために崇神朝に創立せられたのであり、新撰姓氏錄によれば、仁徳朝に初めて祀られたのであるが、垂仁紀に屬する傳説によれば、皇子五十瓊敷の命は劍一千口を作つて石上神宮に藏め、勅命によつて石上神寶の管理者となられた。五十年を経て、

八十七年春、五十瓊敷の命、妹大中つ姫に謂て曰く、我老いぬ、神寶を掌ること能はず、今より後は必ず汝主れ。大中つ姫辭て曰く、吾は手弱女なり、何ぞよく天の神庫に登らむ。命の曰く、神庫高しと雖、我よく神庫のために梯を造む、豈庫に登るに煩あらむや。かれ諺に「神の神庫も梯たてのまゝに」といふ。これはその縁なり。

しかし姫はこの役目を物部連に授けられ、その因縁によつて物部連は「今に至るまで」石上神寶を管理してゐる。武人の家なる物部氏が武器庫を管理するに不思議はなく、またその武器が桓武朝に平安京に移す時單功十五萬七千餘人を要したほどの多量であつたことも、武器庫とし

ては當然であらうが、もし傳説の傳へる如くこの武器庫の創立が古いことであり、また古くよりこの武器庫に諸家の武器を収納したものであるとすれば、それは國家統一時代の形勢から押して意義深い題目になる。武器が武器庫に收められるのは平和の徴證であつて、内征外征に忙しい四世紀の人心に浮ぶ問題ではない。もしその事があつたとすれば、それは崇神紀の出雲の振根ふぶねの傳説に於ける如く、或不穩な氏族の武器を沒收したことであらう。振根は自分の留守の間に弟が出雲の神寶を大和朝廷に渡したのを怒つてその弟を殺した。そのために大和朝廷の軍隊によつて攻めほろぼされた。これは國家統一の時代にふさはしい傳説である。だからこの時代にも戦利品を収める意味の武器庫はあつたであらう。しかし征服者自らがその武器を貯藏する神庫は、姓氏録の傳ふる如く、仁徳朝の現象でなくてはならない。さうして仁徳朝に於ける武器庫の創設は、我々が武具の觀察に於て見當をつけた如く、これらの武具が四世紀の精神を現はすものであつて五世紀の精神を現はすものでないといふことの一證である。

なほ石上神宮の遺物中に存する七枝刀は、銘文を有する故に注目せられてゐる。銘文の年號は晋の泰始四年(386)であつて、倭女王の使が洛陽に行つた後二年である。この七枝刀が百濟

の使者久氏獻上の七枝刀と同一物であるとすれば、百濟獻上の品物に支那製のものがあつたこと、従つて百濟から傳へた文物が主として支那のものであつたらうといふことが示される。が右の比定は當つてゐなくともよい。晋代の武器が直接に輸入せられて大和の石上神宮に藏せられたとしても、些かも不思議はないからである。いづれにしても神寶として尊崇せられたものの中に支那の武器があつたことに變りはない。

武器を通じて見た四世紀の歴史は右の通りである。その武器が戰場から歸つて武器庫の中に捧安せられた五世紀には、また新しい生活の推移が起らねばならぬ。

八 朝鮮出征直後の時代

高句麗に敗られた日本人が半島に於ける勢力を幾分失墜したことは確かである。そのために新羅も日本の威壓を脱したであらう。仁徳紀の新羅不朝貢の記事はその反映かも知れない。しかし日本人の任那領有が依然として續き、百濟も大體日本の勢力に服してゐたとすると、闕貢

の都度新羅を問責し或は討伐したといふ記事も、また事實の反映でないとは云へない。が大體の形勢から見て五世紀後半に新羅慈悲王の活動が始まるまでは、小さい出來事はとにかく、大げさな出征はなかつたであらう。その間に百濟との平和な接觸が漸次我國の文化を高めたといふことは極めて自然の勢である。

百濟は帯方の支那人を領民としたのみならず、四世紀の後半から既に南支那との交通を始めた。支那文化吸收に於ては我國よりも一步を先んじて來たのである。だから縫衣女や良馬や經典や博士などの貢獻は、百濟による支那文化の傳達と見られてよい。なほ弓月君の人夫百二十縣や阿知使主アチノオミの黨類十七縣等の歸化も、韓半島の形勢から見れば事實らしく、従つてそれが文化促進の動機となつたことも察せられる。

書紀の應神朝以後の記事には政治的意味を持つものが少ない。津田氏は、この時代の出來事の傳説が、神功皇后以前の時代にあてはめられたことを推測してゐる。がこの時代に屬せしめられてゐる傳説にも、當時の社會の状態を語るものがないのではない。

この時代の傳説は大別すれば戀物語と皇位繼承の物語と池溝を作る話とである。戀物語は必

ずしもこの時代に限つたものではなからう。しかし平和の徴にはなる。皇位繼承の物語も、紀編纂の目的から考へればこの時代のみの特徴とは思へないが、しかし皇位が争の種となり、或は皇子が即位を固辭せられるといふやうな點は、この時代の趨勢と關聯して注意に價する。一々の物語がどれほどの歴史的事實を藏するかは別問題として、とにかくこれは氏姓制度による政治組織の漸く固まらうとする時代の現象である。祭り事の統一としての宗教的意義が顯著であつた初期の國家統一時代にあつては、この種の争は比較的稀れであらうが、今や政治的組織への轉化に當つては、氏族間の競争がこの決定を困難にするといふ事情もあつたであらう。六世紀に入つて氏姓制度が固まつてしまつた後にこの種の問題の起つてゐないことは右の觀察を裏書する。なほまた皇位繼承の物語は、領地に關する争の物語や氏姓を正すクガタチの記事と共に、家族制度の發達や、氏姓の意義の變遷を示してゐるらしい。遠からぬ過去に於て「父」よりも「母」が重んぜられてゐたことは、子が父から離れて母と同居する風習や、母のみが「御祖」と呼ばれ母のみが子の名をつけたといふ如き物語によつて察せられるが、しかし國家統一後には父系の重視も始まり、父の權力による家族の統括も（恐らくは政治上經濟上の理由から）

行はれ始めたらしく思はれる。政治的變化が人民團結の狀況を變へたらうことは既に説いたがその變化は新しい社會の秩序の漸く定つて來るに従つて氏族や家族の上に明かに現はれて來なくてはならぬ。「相續」が問題となり、財産(領地)が論ぜられ、氏姓が混亂するといふ如き現象は、氏族や家族が一つの團體として民衆の意識に上り始めたことを示すのである。「氏」「姓」などの意義を見ても、本來は單なる名であり敬稱であつたものが、新しい政治組織社會組織の完成するに従つて或團結や階級を示すものに變化する。即ち「家族」や「家格」についての意義が漸く明かに開けてくるのである。

次に池溝を作る話は、農民の生活に於ける重大な變革として注目せられなくてはならぬ。この種の記憶が後代までも消えないで残つてゐたことは、當時行はれた開墾事業や灌漑法の革新が、農を主とする國民の心に甚大な印象を與へた證據であらう。尤も池溝の話は崇神垂仁兩朝の記事にも見えてゐるが、崇神朝に作つた依網の池を仁徳朝にも作つた(古事記)といふ風に、記事そのものが曖昧であつて、新羅征伐以後の事件をそれ以前の時代にあてはめたらしく思はせるのである。韓人池の如き名稱や傳説のあるところから考へても、この革新は歸化人と或關

係を持つらしく、また事業そのものの性質から考へても、或程度に軍事的動搖の止んだ後のことでなくてはならず、もしこれを「時代の大勢」と見るならば、その時代は四世紀後半より五世紀前半（即ち主として應神仁徳朝）と考へられるのである。

さてこの池、溝、堤防等の工事はいかなる土地にいかにして行はれたか。池が河水をひくことの出來ない高地に灌漑するためであつたことは云ふまでもあるまい。多くは山の水を麓に貯へて下方の斜面を水田たらしめるのである。この方法によつて曠原は耕地に化し畑は田にも使へるやうになる。溝もまた灌漑のためであるが、これは河水を上流からひいて下流の郊原に注ぐのである。仁徳紀に、

大溝を感玖こはくに堀る。乃ち石河の水を引いて上ツ鈴鹿、下ツ鈴鹿、上豊浦、下豊浦四處の郊原に潤うるけ、以てこれを墜おりて四萬餘頃の田を得たり。故其處の百姓寛饒、凶年の患なし。とある。明かに灌漑法の進歩と郊原開墾とが並び立つてゐる。がこの時代の河川は、我々の知る如き「一つの河床に押し込められた河川」ではなかつたであらう。少しく誇張して云へば、河川に沿へる平地の悉くが河床であつて、河水はその欲するがまゝに自由にその路を變へた。

さうして雨期の度毎に夥しい土砂を運び、移し、或は堆積した。かくして作られた平原は、雨期毎に浸水するが故に、人間の住地としては不適當であつた。(殊に河口地方、或は平野のなかの低地が一面に濕地であつて葦などの茂生に便であつたことは、豊葦原の水穂の國といふ古い言葉からも察せられる。) しかしもし河水を一定の河床に押し込め水を好くすることが出来れば、これらの平原は美しい人間の住所に化する。それをなし得るものは堤防である。大河の河口地方に於て殊にこの現象が著しい。で仁徳紀は難波の平原について語つてゐる。

今朕この國を視れば、郊澤曠遠にして田圃少し。且河水横に逝き、流末駛からず。聊か霖雨に逢へば、海潮逆上して巷里船に乗る。道路また壅あり。故に群臣共に視て、横源を決して海に通じ、逆流を塞ぎて田宅を全ふせよ。

冬十月、宮の北の郊原を掘り、雨水を引きて西の海に入る。因て以て其水を號けて堀江といふ。また北の河の澇こみを防がんとして茨田まむたの堤を築く。

この工事は困難であつて人柱ひとしらを立てる必要があつた。またこの時に朝貢した新羅人もこの工事に使役せられた。(古事記によれば、秦人がこの工事に従事した。) がそれは傳説である。實際

の工事は長年月に亙つて、幾度かの失敗の後に漸く完成したものであらう。かくして淀河々口の平原は漸次耕地に化し、そこに幾十幾百かの村落を出現せしめたのであらう。

記録に残つてゐるのは大和朝廷の周圍に起つた事件のみである。が現在日本の農村は、それが平地に存在する限り、多くは右の如き起源をもつてゐる。たゞそれが三百年前の開墾地であるか、或は六百年千年千五百年前の開墾地であるか、の相違を持つのみである。だからもし畿内地方に於て應神仁徳朝に盛んな開墾事業が起つたとすれば、それは全國に起つた開墾事業の微證と見られなくてはならぬ。當時秦、漢、百濟等の移民は、各萬を以て數ふるほどの多數であつた。彼らは近畿のみならず、遠國にも移される。彼らがそれ／＼或土地に落ちつくためには新しい田畑が必要である。のみならず國家統一後の國民の新しい活氣は、人口増殖の率をも急激に高めたであらう。この大勢に應じて新しい開墾地と新しい村落とが盛んに作られたのは當然である。

この際所謂 *Brandwirtschaft* が行はれたらうことも推測しなくてはならぬ。武藏野の如き土地には、(殊に東京より八王子に至る地方の如きは)、その土の異様な黒色に於て明かに火田の

名残が認められるやうである。この火田の主を韓人とする説が正しいならば、武藏野開拓もまたこの時代に始まつたこととせられなくてはならぬ。

この大勢は村落生活に著しい影響を與へたらしい。新らしい部落の瀕々たる出現、開墾事業に於ける共同作業、その結果として新しく意識せられた團結心。(もし「部」といふ言葉が漢音「部」の轉じたものであるならば、氏族制度の根柢をなす部民の團結は、この時代以後に國民の意識に上つたと見られなくてはならぬ。)この種の心的變化は前代に始まつた地方豪族の政治的變化を益々著しく押し進める。工業的部落や名代の部落の流行もこの機運の現はれと見られよう。これらの現象は正に統一前の古い團體を解體して新しく村落としての小さい團體を形成したといふ社會組織上の變革を語るのである。

この種の經濟的社會的變化が、祭事的に形成せられた國家を政治的に生育せしめつゝあつた時代に、支那南朝との交通も開始せられたらしい。倭王讚の朝貢は三度記されてゐるが、もし讚が大鷗鷯の音を縮寫したものであるならば、仁徳天皇の治世が五世紀前半の注目すべき時代であつたことは疑の餘地を残さない。當時の記録に現はれる倭王は「使持節都督倭百濟新羅任

那秦韓慕韓六國軍事安東大將軍倭國王」であつて、もはや二世紀前の單なる倭王ではない。なほ讚死弟珍立の時代にも遣使のことがあり、五世紀中頃には倭王濟が再度使を送つてゐる。支那は拓拔の北魏が江北を統一して漸く文教を興さうとしてゐた頃である。日本の交通した南朝は、拓拔に壓迫せられて江南に退いてゐる活氣のない固有漢人の國であつた。

文献によつて我々の觀察した五世紀前半の状態は、古墳の遺物によつて示された状態と何ら抵觸するところはない。更に五世紀後半の雄略天皇時代に至れば一層さうである。對韓關係開始以後、韓人及び支那人の移住が多く、又その工藝の技術も盛んに傳へられた。さうして古墳の遺物は、鏡玉劍にとゞまらず、金製耳飾、帶金具、銅劍、金環、鈴、環鈴、指環、その他銅器類、馬具類など、六朝工藝とその模倣とを示す多數の種類を含んでゐる。しかもさういふ古墳は、東は關東地方より西は筑紫朝鮮まで、即ち當時の日本全體に互るのである。従つて古い物語が大和朝廷を中心として物語るところは、各地方の文化をも代表してゐると考へてよい。

九 六朝技術攝取の時代

百濟が北魏と交通を始めたのは^(魏書、東夷傳) 高句麗は既にその半世紀前から北魏と交通し、新羅は十餘年前から新しく活動を起してゐた。百濟は北魏との交通によつて高句麗や新羅の壓迫に對抗する力を幾分かでも得ようとしてゐたに相違ない。任那を領有する日本がこの形勢に巻き込まれるのは當然の勢である。

雄略七年に吉備人弟君と赤尾が新羅征討のため派遣せられたが、國ツ神に妨げられて討伐のことを果さなかつた。當時の任那國司は、その美しい妻を奪はれた怨のためにひそかに自立を計つてゐる吉備^{上道}臣田狹、即ち弟君の父であつた。この年は書紀の紀年通りに解釋して^{上道}である。ところが三國史記には慈悲六年^(上道)二月、倭侵^三敵良城、不^レ克而去、とある。兩者の間に關係がありさうである。續いて雄略八年には膳^{イカガ}臣斑鳩等が高麗軍を破つて新羅を救ふ。九年には紀小弓が新羅を討つて大勝する。ところで右に引いた慈悲王の記事のあとに、以^三倭

屢侵^二疆場、築^二沿邊二城^一とある。これは歌良城の戦以後にも、屢倭人が侵入したといふ意味に解せられないではない。さうすればこの間にも何かしら一致があるやうに思へる。更に雄略二十年には高麗が百濟を亡ぼし、二十一年には日本がクマナリを興へて百濟を再興する。『古事記』年頃である。分注の百濟記で見てもこれは事實らしい。慈悲二十一年(乙未)倭人擧兵、五道來侵、竟無功而還とある新羅本記の記事も、こゝに何か關係がありさうに思へる。かういふいくつかの記事は史實の正確な記録ではないかも知れない。しかし事實に基いたものであることは疑がなからう。

雄略天皇は新羅親征を企てられ、神にはゞまれて思ひ留られたといふ。この傳説は當時の對韓關係に就て一つの暗示を投げる。この時代の人心は朝鮮出征に就てもはや前世紀のやうな興奮や緊張を持たなかつたのである。神意とはこの時代にもなほ全體意志の表現であつた。たとひ任那府を中心とする幾度かの征戦があつたとしても、それは高勾麗の勢力を壓迫して百濟の滅亡を救ふといふやうな活氣のあるものではない。百濟再興といふのもたゞ王族を救ひ小さい土地を興へたと云ふ程度に過ぎぬ。この後二世紀に互る對韓關係は、主として任那府の「維持」

が目的なのである。

雄略朝にはまた吳との交通がある。(宋書、昇明三年戊午(471)南史、東夷傳、昇明二年。)そこに記された倭王武の上表は立派な漢文で、歸化人の作らしいと云はれてゐる。その翌年(472)にも遣使の事が記されてゐる。(南齊書、建元元年己未。)この時代の南支那との交通は、既に半世紀間歸化人の影響が蓄積せられてゐただけに、前代よりも遙かに多くの意味を持つたらしい。手末才伎の輸入がその事實を語つてゐる。

雄略朝の物語にこの才伎が重要な地位を占めてゐることは注目に價する。當時の貴族が一般に歸化人の才伎を寵用したことは、西漢才伎歎因知利が天皇の側に侍したとか、臣連等が秦民を欲のまゝに驅使したとか、或は秦酒公その他の歸化人が愛寵せられたとかといふやうな話でも解るが、なほその才伎を韓國に求め、吳に求めるに至つては、當時の貴族の風俗がいかに急激に變化したかがうかがはれるのである。前代に於て治水灌漑等の農耕改良に用ひられた力は、今や工藝の發展のために用ひられた。養蠶の獎勵、絹織の尊重、吳の織女縫女の優遇、などはこの大勢の一端であらう。韓から連れて來られた陶部、鞍部、畫部、錦部、譯語等の

名が、吳の才伎女と共に特に記憶せられたといふのは、これらの才伎が單に貴族を喜ばせたのみならず、またその手末クナエの技巧を當時の民衆に傳へることによつて、社會全體に強い刺戟を與へたためでないとは云へない。考古學的遺物が示してゐるやうに、既に彌生式文化の時代にあつても、新しい技術に對する感覺は極めて鋭敏であつて、その習得、傳播はかなり迅速なのである。従つてこの時代の民衆が新しい手末の業を素早く學び取つたと考へても、大した誤りはないであらう。

然し雄略朝より武烈朝に至るまでの諸傳説は、主として狩獵や、美女や、宴樂や、凶暴な官能的快樂や、または神怪奇異の興味に關するものであつて、前代の傳説とは著しく相違した性格を示してゐる。皇統に關する物語で云へば、前代の諸皇子は多く溫順な心情の持主であるがこの時代の天皇や皇子はその正反である。穴穗天皇は大泊瀬皇子（雄略）のために幡梭姫を得むとして姫の父であり皇后の先夫である大草香皇子を殺された。さうして皇后が曾て大草香皇子によつて産まれた眉輪王のために弑せられ給うた。大泊瀬皇子は「朝に見ゆる女を夕に殺し夕に見ゆる女を朝に殺す」といふ凶暴な君主で、皇位を繼ぐためにはその兄君をも殺された。

清寧天皇即位の際には天皇の御兄弟二人と義理の御母とを燔殺せられるといふ事件が起つた。武烈天皇に至つては支那の暴王の如くに凶暴である。前代に於て辭退すべきものであつた皇位が何故に血を以て得らるべきものに變つたか。その理由は豪族間の競争と云ふ事實で説明せられて來た。清寧即位の争は吉備、臣の勢力と大伴、大連の勢力との衝突である。武烈即位の争は、清寧朝から政府の實權を握つてゐた大伴、大連と平群、大臣との衝突である。さう見れば政治組織が完備するに従つて權力争奪の烈しくなつた形勢も理解せられるといふのである。しかし何故に日本で珍らしい凶暴な君主が頻々としてこの時代に現はれたかは、この説明では解らない。この疑問を抱いて書紀の記述を幾度か讀み返して見ると、我々はそこにこれらの記述の材料となつたものの異質性を感じざるを得ない。即ちこれらの記述の裏には、前代に於けるやうな素朴な傳説があるのではなく、さういふ傳説を語る素朴な上代人とは異つた心を持つた人々の書いたものがあるであらうと推せられるのである。これを前述の如き急激な工藝の發達と照らし合せて見ると、丁度この時代に歸化人の文字使用の技術が利用せられ始め、老敗した漢人の心を以てする記録が作られ初めたることに思ひ當るのである。さう見れば、支那式の凶暴な君

主がこの時代に現はれ初めたのではなく、さういふ君主を想像しまた君主をかゝるものとして解釋する記者が、この時代に現はれ初めたのである。

このことは戀物語に於てもつと著しい。前代の戀物語は深い感情の籠つた美しいもののみである。輕郎女カノノイラツメや女鳥王メトリノミコの悲戀、衣通姫ツクオツヒメのしめやかな愛情、忍坂大中姫ノオホナカウヒメや石姫イハノヒメの嫉妬の悲しみ、それらは多く眞情流露の敘情詩を入れて巧みに物語られてゐる。然るにこの時代の物語は海柘榴市ツバキイチの歌垣の物語を除いて、他はほとんど皆詩のない、時には淫靡な、「事件の報告」である。雄略天皇は女についての多くの物語の中心として記されてゐるが、しかしその物語には「戀愛」は現はれてゐない。童女君ヲムナキミ一夜姫の話、百濟の貢女池津媛チヅノヒメの故に四肢を木に張られて焚殺せらるゝ話、采女が天皇の怒を鎮める話、栲幡皇女タクハツヘツメが姦淫の讒のために自殺する話、天皇田狭の妻を奪はれる話、胸方神を祀る采女が姦淫の故に殺さるゝ話、伊勢采女が庭に倒れて姦淫の疑をかけられる話、——すべてたゞ性的興味を主とするものであつて、愛の感情は現はれてゐない。特に代表的なのは、木工猪名部眞根コノクヅキマネが斧マネを使ふ手練を誇つたため、その前に采女を集め裸相撲を取らせて眞根の手を誤マまらせた話、及び一夜姫についての物部目大連と天皇

との問答である。こゝにこの物語記者の肉感的な興味が實に明白に示されてゐる。この記者ならば飯豊、青皇女の獨身の理由⁽²⁾とか、武烈天皇淫虐の行⁽³⁾とか、さういふ珍奇な事件を誇大し、或は空想することは極めて自然でありまた容易であつたらう。

(1)雄略紀元年。 朕與一宵而脈、產女殊常、由是生疑、大連曰、然則一宵喚幾廻乎、天皇曰、七廻喚之、大連曰、……臣聞易產腹者、以禪觸體、卽便懷、況與終宵、而妄生疑也。

(2)清寧紀三年。 飯豊皇女於角刺宮與夫初交、謂人曰、一知女道、又安可異、終不願交於男。

(3)武烈紀八年春三月。 使女裸形坐平板上、牽馬就前遊牝、觀女不淨、沾濕者殺、不濕者沒爲官婢。

奇事異聞を集めたのもかゝる記者の興味にあるらしい。仙女と戯れた浦島の話や、譽田陵の土馬が駿馬に化して人を乗せた話や、三諸の神なる大蛇を捕ふる話や、一事主神が天皇と共に遊獵する話などは、たゞ單なる好奇心で物語られるに過ぎぬ。古代日本人に特有な神祕的な感受は現はれず、漢人の空想に似つかはしい神仙思想と怪異の嗜好のみが現はれてゐる。

雄略朝に於ける歸化人の重用は著しい現象である。彼らは宮廷に於て文書を司り、日常祕書の役をつとめた。だから彼らが自らの觀察により自らの解釋を以て當時の出來事を記録したと

いふ事はあり得ぬ事ではない。或はまた歸化人の間に傳はつた噂話を後代の歸化人が空想をまじへて書きしるしたといふ事もあつたであらう。雄略天皇が大伴室屋と東漢掬直ヤマトアサノツクノアキヒとに遺詔せられたとか、秦酒公シノノミの諫止によつて采女の命を許されたとか、或は、天下誹りて大惡天皇といふに拘らず、青アヲ、博徳等ハカトコの歸化人には非常にお優しかつたとかいふ如き話は、どうも歸化人から出たものとしか思へない。傳説全體に漢人の趣味の現はれてゐることは前に説いた通りである。さうなれば舊記編纂當時にこの時代の史料として用ひられたものが主として歸化人の私記であつたといふことは推測してよからうと思ふ。

この點については古事記が有力な證據になる。古事記の傳へる雄略朝の傳説は、その敘情的な美しさに於て書紀のそれと全然別物である。話そのものもほとんど皆喰違つてゐる。若日下部王ベノミコをつまどふ歌も、婚ゆめされずして老いた赤猪子を憐れむ歌も、吉野の童女をとめの舞を讚美する歌も、或はまた三重采女あやまちの過を詫びる歌も、皇后の天皇を讀たよえられる歌も、皆感情に充ちた率直なもので、肉感的な好奇心には煩はされてゐない。これは歸化人の心生活と關係なく日本人の間に傳へられた話である證據であらう。

さう考へて行けば、支那六朝文化の攝取が先づ技術を先駆とし、未だ文藝や思想にまでは及んでゐなかつたことが察せられる。

がその後間もなく形勢は變化した。それは書紀の書き方が繼體紀から急に改まり、古事記の記事が仁賢朝以後系譜のみとなつてゐることからも察せられる。記紀のこの變化は大體繼體朝以前が傳説の時代であり、以後が記録の時代であることを示すに過ぎぬが、しかし或時代から詳しい記録が残り始めたといふことはその時代の或る變革を背景とせずには考へられない。

一〇 佛教渡來前後の時代

六世紀初頭の繼體朝より同世紀末の佛教興隆に至るまでの時代は、實を云へば我々の觀察の正面に来るべきものである。記紀の神話傳説に現はれたあらゆる思想、風俗、感情、藝術等は主としてこの時代の理想によりこの時代の解釋によつて我々に殘されてゐるのであつて、その理想や解釋が重大な意義を持つ限り、我々の記紀傳説研究はこの時代の文化研究に他ならぬ。

に上代の國民的産物が、——單に貴族の生活のみならず、國民全體の生活を反映する物語が、——現はれ出るのである。

だからこの時代の歴史は神代史上代史の背景として明白に知られなくてはならない。がまた逆に、この時代の文化を示すものは神代史上代史である。文化觀察の材料として、想像力の産物が官府の記録よりも遙かに重大であることは、云ふをまたない。然らばこの書の目指す研究そのものがこの時代の解明として役立ち得る。こゝにはたゞ上代史概観を完結するために簡単な觀察を下すに止めよう。

尤も神代史上代史はこの時代の文化をのみ示すのではない。その成立が古く彌生式文化の時代に始まり、三四世紀の心的興奮に於て高潮し、五世紀の心的發達に養はれ、六世紀の心的成熟によつて完結したとすれば、それはまたこれらの時代全體を示すとも見られるのである。だからこれらの時代全體の精神的特徴を描き出すこともまたこの書の日ざすところである。

書紀に於て紀年がほど確實となつたのは、欽明朝中期以後元嘉曆に基いてからである。それ

以前の紀年について書紀のそれが信ずべからざるものであることは古くから説かれたが、その更正については方針が一定して居らない。更正の根據とせられるのは、古事記の記せる干支及び天皇在位年數、法王帝説の記せる戊午佛敎渡來、支那の史書の倭に關する記載、朝鮮との外交關係、などであるが、そのいづれも斷片的であつて種々の解釋を容るゝ餘地がある。佛敎渡來の年の如きも戊子の讀み誤りと主張する人もあれば、又庚午の誤りと見る人もある。左に書紀、古事記、原勝郎氏更正、久米氏平子氏更正などを對照して見よう。これらの更正のいづれを取るとしても、雄略朝を中心とする時代に對して欽明朝を中心とする時代が對峙することは明かであらう。我々はそれを佛敎受容以前の文化の最後の相を示す時代と考へたい。

欽明前後の時代の記録に著しく現はれた特徴は、大臣大連の執政と外交關係とである。大連大臣の重用は既に雄略朝に始まつてゐるらしいが、それによつて造られた政務執行の組織は、雄略天皇崩によつて明かにその形を見はして來た。天皇は屢々皇嗣なく、皇位繼承のために遠國より皇族が探し出されるといふ事件が起つたが、既に貴族によつて固められた政治の組織はこの危機をも容易に切りぬけることが出來たのである。この際注目すべきことは、大連大臣の

	支那の記録	古事記	書紀	原氏書紀紀年考	久米氏古代史 平子氏錯簡辨
辛酉(421)	永初二年倭瓚上表	(仁 德)	允恭一〇	仁德二六	仁 德
乙丑(423)	元嘉二年倭瓚上表	(仁 德)	允恭一四	仁德三〇	仁 德
丁卯(425)		・仁 德 崩	允恭一六	仁德三二	
壬申(433)		・履 仲 崩	允恭二一	仁德三七(崩)	
丁丑(437)		・反 正 崩	允恭二六	履仲六(崩)	
癸未(443)	元嘉廿年倭濟朝貢	(允 恭)	允恭三二	(允 恭) 二	允 恭
辛卯(451)	元嘉廿八年倭濟朝貢	(允 恭)	允恭四〇	允恭一〇	允 恭
甲午(454)		・允 恭 崩	安 康 元	允恭一三	允 恭
庚子(461)	大明四年 倭世子興朝貢	(雄 略)	雄 略 四	允恭一九	安 康 元 (輕太子)
戊午(478)	昇明二年倭王武上表	(雄 略)	雄略二二	雄略一〇	雄略一六
己巳(489)		・雄 略 崩	仁 賢 二	雄略二一	雄略二七
壬午(502)	天監元年倭王武上表	(顯宗在位八 武烈在位八)	武 烈 四	飯 豐 八	雄略四〇
丁未(521)		・繼 體 崩	繼體二一	武 烈 五	繼體二一(崩) 安 閑 立

庚戌 (530)	(安)	閉	繼體二四	武烈八(崩)	宣化立
辛亥 (531)	(安)	閉	繼體二五(崩)	繼體元	宣化崩欽明立
乙卯 (535)	・安	閉	安閑二(崩)	繼體五	欽明五
戊午 (538)	(佛敎渡來?)	(宣)	宣化三	繼體八	欽明八
戊子 (543)	(佛敎渡來?)	(欽)	欽明二九	欽明一三	欽明三八
辛卯 (571)	(欽)	明	欽明	欽明一六 (翌々年崩)	欽明崩

類が專制的に事を行はずして、貴族間の合議により事を決したといふ調和的な氣風の存在することである。大伴の金村は雄略朝以來の最高位の家に生れ、武烈朝に於ては天皇のために大臣平群を誅滅した人であるが、繼體天皇を擁立するに當り、物部、許勢、その他の臣連と合議せずしては何事も行はなかつた。たま／＼百濟との外交に於て臣連の同意を得ない政策を執行すると、大伴の大連百濟の賂をうくといふ流言が起る。明らかにその失策を指摘されれば、大連は責をひいて職を辭せようとする。これらの政策が悉く詔勅に基いて行はれたに拘らず、その責任が常に大連に歸せられ、諸臣またその政策を批評するといふことは、政務運行の實際の

動力が貴族間の全體意志にあつたことを語るのである。だから平群の大臣の如く專横の振舞あるものは、やがて他の貴族によつて打ち碎かれなくてはならない。この様な政治状態に於ては天皇の神聖な權威は常に政争を超越する。武烈紀等に描かれたやうな專制君主は決して天皇の御姿ではない。

任那問題はこの時代の記録の殆んど全部を覆うてゐる。任那問題が困難となつたのは主として新羅の興隆によるのであつて、必ずしも金村の失策とは云へないと思ふが、しかし書紀の記事によれば、それは半島の形勢に暗い金村の外交的失策である。幾度かの征討軍も領土の割讓や回復に關する外交談判の紛糾によつてその力を振ふことが出来なかつた。さうして結局は日本の勢力の失墜となつた。

この問題の詳細な記述の内でも最も我々の注意を引くのは、國民的意識の稀薄と混血の夥多とである。任那問題の發端として記された任那の四縣の割讓に於ても、その地の國守であつた穗積臣押山は、百濟人の利益の爲に代辯し百濟の臣の如くに振舞つてゐる。貿易の要路たる加羅の多沙たさの津をさへも百濟に割讓すべく説いた。また一方では任那確立のために幾度か新羅遠征

軍が送られ、任那復建が日本政府の外交方針として確定してゐる間に、他方では安羅の日本政府の河内直、阿賢移那斯、佐魯麻都等が計を新羅に通ずといふ事件もある。さうしてこれが任那復建の最も大きい蹟である。

それ任那は安羅を以て兄となし、たゞその意に従ふ。安羅の人は日本政府を以て天となし、ただその意に従ふ。今、いくはつおみ的臣、まびのおみ吉備臣、かふちのあたまひ河内直等、みな移那斯、麻都が指揮に従ふのみ。移那斯、麻都、これ小家の徴者といへども、専ら日本政府の政を擅にす。もし二人をして安羅に在り、多く奸佞を行はしめば、任那建ること難し。請ふこの二人を移してその本處に還さむ。佐魯麻都はこれ韓腹なりと云へども、位大連に居り、日本執事の間交はり、榮班貴盛の列に入る。しかるに今反つて新羅の奈麻禮の冠を著く。即ち身心他に歸附すること照し易し。

以上は百濟の上表として記されたところであるが、たとひそこに或外交的策略が藏せられてゐるとしても、とにかく日本政府の官吏と大和朝廷との間に意志の疏通を缺いてゐた事實は、これによつて明かに示されてゐる。さうしてこれらの官吏は、混血兒であるものもなほ日本の貴

族として日本にその「本處」を有してゐた。即ち彼らが日本政府によつて任命せられた者であることは疑がない。然らばこれらの日本府の官吏は、日本の利益を代表すべき位置にありながら、日本の利益を眼中に置いてゐないのである。この事實は當時朝鮮にあつた日本人の國民的意識について或暗示を投げる。曾て國家統一の心的興奮が存在した時代には、韓人に對する日本人としての自覺が起つてゐたやうに見えるが、既に國家が統一せられて數世紀の年月を経た時代に於ては、日本人はもはや對外的緊張を感じなかつた。その大勢に應じて在外の日本人も超國民的な自由な心持を獲得したらしい。この現象は、私人的には、混血によつて激成せられたとも見られる。佐魯麻都は日本の官吏であつたが故に日本國民としての意識について云爲せられる、がしかし麻都と同じく日本人の血をうけた混血兒は、必ずしも日本の臣民であるとは限らなかつた。紀の臣が韓の女によつて生んだ紀臣彌麻沙は百濟に仕へて奈率となり、百濟の使として日本の官吏と折衝してゐる。その他物部の施德麻智牟、物部の連奈率用歌多、物部の奈率歌非、許勢の奈率歌麻、なども、日本の氏姓を稱する百濟の臣であつて、日本との外交の衝に當つてゐるのである。もしこれらの混血兒が、日本名族の出でありながら百濟の臣となる

ことを恥ぢなかつたとすれば、同じく混血兒である麻都等が新羅の臣となることを望んだのも不思議はないであらう。當時混血兒の多かつたことは、六萬の兵をひきゐて任那に行つた近江の毛野の臣が、二三年その地に留まつてゐる間に、「日本人と任那人と瀕に兒息を以て評訟」したといふ記事によつても察せられる。混血兒を意味するために韓子からといふ言葉があり、韓子をつくるのが必ずしも貴族のみでなかつたとすれば、任那地方に於ける日本人の少なからぬ數が紀臣彌麻沙や佐魯麻都などと同じ心持になつてゐたことも認めなくてはなるまい。

尤もこの混血は、人種的には重大なことではなささうである。當時の日本人と南朝鮮人とは人種としてはかなり近く、殊に任那地方には古くより「倭人」と呼ばれるものが住んでゐたらしい。重大なのは混血による風俗言語の混成であつて、そこに民族的區別を稀薄にする有力な原因が存してゐる。

日本に於て朝鮮からの歸化人が重大な役目をつとめてゐた間に、朝鮮に於ても亦日本からの歸化人が重大な役目をつとめてゐたことは、見のがしてはならない現象である。かういふ現象の反映は上代の傳説の内にも少なからず認められると思ふ。

なほこの時代の注目すべき現象としては、屯倉の創設を挙げねばならぬ。これまでは子代名の部民を置くことによつて皇族の領地を新しく開いたのであるが、この時代は主として貴族の領地たる既墾の土地を朝廷の直屬に變更するのである。その方法は、記録によれば、罪を得たる貴族が罪を贖ふために領地を獻する場合が最も多く、また朝廷の意志によつて貴族が領地を獻上させられる場合もある。これらの屯倉の記事は繼體安閑宣化欽明の諸朝を通じて非常に多い。それもたゞ近畿地方のみのことではなく、關東より九州に互つてあらゆる地方に行はれたのである。

この現象は國家の組織が單に政治的にのみならず經濟的にもまた完備して來たことを示すらしい。中央政府はこれによつて經濟的の實力を増した。さうしてその中央政府は、自ら領主として一定の土地人民を統率してゐる多くの貴族の組織的勢力を意味するのであつた。この形勢が推古時代以後に明かな形となつて現はれてくる。屯倉の増加は土地國有の可能性を自然に導き出し、政治的權力の組織化は中央集權の實現を自然に將來した。これらの改革が支那文化の

刺戟によつて促進せられたのであるとしても、その刺戟が果實の多い結果を可能にし得たのは、既に内に於て右の形勢が熟しつゝあつたからである。推古時代に理想が提示せられ、白鳳時代にそれが實現せられたところの「日本國の法制的完成」は、既に繼體欽明の時代に於て準備せられてゐたと見られなくてはならぬ。

かういふ狀勢の下に遂に佛教が傳へられてくるのであるが、それが百濟から傳へられたといふ理由によつて百濟を一概に先進國と考へるのは、誤解だと思はれる。國家統一の事業の如きは、日本が三韓に先立つてゐる。支那文化を咀嚼する能力に於ても、日本は三韓よりも優れてゐた。たゞその地理的相違が、文化傳達の通路に於て先後の關係を、文化傳達の時に於て數十年の前後を、造り出したに過ぎぬ。

佛教傳來についても同様である。この時代の支那の影響が前代に比を見ない力強さを以て朝鮮と日本に及んで來たことは、これらの諸國の文化がこの頃に漸く深さを増して來たといふ事情にもよるであらうが、主としては支那そのものの質的變化に基くらしい。南方に餘喘を保つた漢人の文化は、海東の諸國と古い交通があつたに拘らず、さほど著しい影響を與へることが

出来なかつた。しかし民族の混融によつて新しく興された北方異民族の文化は、その若々しい活氣を以て海東の若い國民の心に喰ひ入つて來る。その文化は古い漢人の文化を新しい血によつて生かせた意味に於て、確かに新生の文化である。そこには西域の文化が、印度の文化が、異様な新鮮さを以て融け込んでゐる。高句麗に佛教を傳へたと稱せられる前秦の符堅は西域を平定し鳩摩羅什を招聘した氏族の王である。符堅の治世は短かつたが、やがて起つた拓跋の北魏にも高句麗は少なからぬ影響をうけた。高句麗古墳に残存する驚異すべき壁畫は、漢式の線と西域式の彩色とを以て、この時代の末の異様な心的緊張を語つてゐる。百濟に佛教を傳へたと稱せられる摩羅難陀も西域の僧であつて、民族混亂の北支那を通つて來た。その後一世紀の間に百濟が最も多く影響をうけたのは、遺物によつて明かな如く、北魏の文化である。さうしてこの北魏の文化が、若々しい活氣を以て漢文化の改鑄を敢行し始めたのは、五世紀の後半即ち我國の雄略朝に當る時代であつた。特にその孝文帝が漢文化の大膽な復興を試みたのは五世紀の末であり、次で立つた宣武帝が佛教を奨勵して「僧徒の西域より來るもの三千餘人、佛閣の數一萬三千餘」に及んだといふのは六世紀の初頭、我國の清寧武烈朝に當る時代である。

次でかの孝明帝の時代、即ち太后胡氏が朝に立つて石窟寺永寧寺等の大土木を起した時代が来る。石窟寺の偉觀は今なほ遺跡によつて忍ぶことが出来るが、全高千尺の九層木造建築たる永寧寺大塔に至つては、空想によつて再建するさへも容易でない。太后はまた宋雲慧生等によつてガンダーラの文化をも輸入した。これらの事件が我繼體朝に起つたのである。だから三韓に於ても、佛教渡來が四世紀末のこととして傳へられるに拘らず、その佛教の興隆は北魏の形勢をうけた六世紀前半のことであらう。少くとも古韓彫刻の遺物はこの事實を語つてゐるのである。従つて欽明朝に於ける戊午の年きんみんの佛教渡來も、北魏文化の影響をうける意味に於て、百濟よりさほど遅れてゐるわけではない。たゞ地理的關係の故に百濟を経て日本に渡來したといふまでである。

繼體朝に於ける五經博士殷揚爾及び漢あやの高安茂の渡來も、畢竟百濟を通じて來た北魏の影響を示すのであつて、百濟の影響と見るべきではなからう。これらの支那の學者は五世紀末より六世紀初頭に互る孝文帝宣武帝の漢學獎勵の産物に相違ない。百濟が殷揚爾を獻じた後に、高安茂を以てこれに代へむことを請うたといふやうなことは、百濟自身がいかにかこの種の學者を

出来なかつた。しかし民族の混融によつて新しく興された北方異民族の文化は、その若々しい活氣を以て海東の若い國民の心に喰ひ入つて來る。その文化は古い漢人の文化を新しい血によつて生かせた意味に於て、確かに新生の文化である。そこには西域の文化が、印度の文化が、異様な新鮮さを以て融け込んでゐる。高句麗に佛教を傳へたと稱せられる前秦の符堅は西域を平定し鳩摩羅什を招聘した氏族の王である。符堅の治世は短かつたが、やがて起つた拓拔の北魏にも高句麗は少なからぬ影響をうけた。高句麗古墳に残存する驚異すべき壁畫は、漢式の線と西域式の彩色とを以て、この時代の末の異様な心的緊張を語つてゐる。百濟に佛教を傳へたと稱せられる摩羅難陀も西域の僧であつて、民族混亂の北支那を通つて來た。その後一世紀の間に百濟が最も多く影響をうけたのは、遺物によつて明かな如く、北魏の文化である。さうしてこの北魏の文化が、若々しい活氣を以て漢文化の改鑄を敢行し始めたのは、五世紀の後半即ち我國の雄略朝に當る時代であつた。特にその孝文帝が漢文化の大膽な復興を試みたのは五世紀の末であり、次で立つた宣武帝が佛教を奨勵して「僧徒の西域より來るもの三千餘人、佛閣の數一萬三千餘」に及んだといふのは六世紀の初頭、我國の清寧武烈朝に當る時代である。

次でかの孝明帝の時代、即ち太后胡氏が朝に立つて石窟寺永寧寺等の大土木を起した時代が来る。石窟寺の偉觀は今なほ遺跡によつて忍ぶことが出来るが、全高千尺の九層木造建築たる永寧寺大塔に至つては、空想によつて再建するさへも容易でない。太后はまた宋雲慧生等によつてガンダーラの文化をも輸入した。これらの事件が我繼體朝に起つたのである。だから三韓に於ても、佛教渡來が四世紀末のこととして傳へられるに拘らず、その佛教の興隆は北魏の形勢をうけた六世紀前半のことであらう。少くとも古韓彫刻の遺物はこの事實を語つてゐるのである。従つて欽明朝に於ける戊午の年きんみんの佛教渡來も、北魏文化の影響をうける意味に於て、百濟よりさほど遅れてゐるわけではない。たゞ地理的關係の故に百濟を経て日本に渡來したといふまでである。

繼體朝に於ける五經博士殷揚爾及び漢あやの高安茂の渡來も、畢竟百濟を通じて來た北魏の影響を示すのであつて、百濟の影響と見るべきではなからう。これらの支那の學者は五世紀末より六世紀初頭に互る孝文帝宣武帝の漢學獎勵の産物に相違ない。百濟が殷揚爾を獻じた後に、高安茂を以てこれに代へむことを請うたといふやうなことは、百濟自身がいかにかこの種の學者を

珍重してゐたかを示すのである。即ちそれは百濟に於ても寶物であつたが、日本より任那の四縣の地を貰つたお禮として、それ丈の土地に匹敵する價值あるものとして、日本に寄越したのであらう。欽明朝に於ける釋迦佛金銅像、經論等の獻上も、醫博士、易博士、七曆博士等の百濟よりの交代勤番も、新羅の勢力に壓迫せられた百濟が、日本より援助を得ようための重大な意味を含んでゐるのである。云はゞ武と文の貿易である。

十五年春正月……内の臣勅を奉じて答報して曰、即ち助軍數一千、馬一百疋、船四十隻を遣らしめむ。二月。百濟、下部扞率將軍三貴、上部奈率物部の烏等を遣して救兵を乞ふ。仍て德率東城子莫古を貢り、前の番奈率東城子言に代ふ。五經博士王柳貴を固德馬丁安に代へ、僧曇惠等九人を僧道深等七人に代ふ。別に勅を奉じて、易博士施德王道良、曆博士固德王保孫、醫博士奈卒王有悛陀、採藥師施德潘量豐、固德丁有陀、樂人施德三斤、季德己麻次、季德進奴、對德進陀を貢つる。

これらの支那人は恐らく百濟に於て官位の制定や律令の修撰に參與し、また佛教の興隆や漢學の教授に従事したところの、新知識の代表者であつたのであらう。百濟に於けるこの革新が

五世紀末の北魏孝文帝の時代に始まつたと假定すれば、我欽明朝の時代には既に半世紀間の成熟を見てゐた事になる。日本はこの種の支那の知識を熱望してゐたために、軍衆と武器との價に於て、これらの學者や僧侶を借り出したのである。

かくて日本人の受けた影響は何であつたか。文字の術にその徵證を求むるならば、書紀の記述の繼體朝以後に於ける著しい變化を指摘しなくてはなるまい。これによつて日本人は、(もしくは日本に歸化した秦漢人は)この頃から豊富な記録を残し始めたと認められるのである。またもし知力開明の程度にその徵證を求むるならば、この時代に至つて探湯くふたま、誓ちかひの如き在來の信仰形式の破れ始めたことが指摘せられなくてはなるまい。人は熱湯に手を入れることによつて混血兒の親を確かめることの出来ないのを悟つた。僞を云はない者の手も、熱湯には焼かれる。無實の罪によつて責められる者にも、誓ちかひがその罪を證することがある。天文や醫術の知識の輸入はこの風潮の力強い刺戟となつたのであらう。

かういふ大勢の内に佛教は、幾度かの試練を受けつゝも、根強くはびこつて行つた。そこに開け始める新しい生活は、佛教渡來後の文化の發端として觀察せらるべきものである。がこの

新しい生活の開始と時を同うして、古い生活の美しい果實もまた成熟し切つた。その果實を我
我は後章に於て靜かに味はうとするのである。

第二章 漢文化の日本化過程

一 漢文化の運搬者としての歸化人の痕跡

奈良朝に於ては歸化人はもう完全に日本人になり切つてゐる。歸化人としての唯一の痕跡は新撰姓氏錄によれば、固有の日本人が「天御中主命の後也」「神武皇子の後より出づ」などと稱するに對して、「秦始皇帝の後也」「百濟國都慕王の後也」などと稱する點のみである。始皇帝も都慕王も天御中主命と同じ意味のものであつて、「萬方庶民、陳^ニ高貴枝葉^一」の一種に過ぎない。がまた、「三韓蕃賓稱^ニ日本之神胤^一、時移人易、罕^ニ知而言^一」であつたとすれば、さうしてそが争の種となり、氏族志撰述を促す理由の一部をなしたとすれば、右の「唯一の痕跡」さへもあまり明確なものであつたとは云へない。混血によつたか或は自然の適應によつたかは

別問題として、とにかく彼らは言語風俗ともに固有日本人と區別し難いものになつてゐたのである。従つて彼らは官吏としても武人としても固有日本人に變らず重用せられる。才幹に従つて國守となり將軍となり、或は高位高官に敍せられて國政の樞機に參與することも出來た。かういふ状態に達すればもはや民族の差別は問題でない。

にも拘らず、彼らはなほ系譜上外國人であつたことを標榜してゐるのである。新撰姓氏錄は不幸にして京都畿内在住の貴族をしか記載してゐないが、それによると、平安京奠都後間もない時代に於ては、皇別と稱する貴族三五七、神別と稱する貴族四四九に對して、三七四の多數な貴族が外國人の後裔であることを標榜してゐた。たとひその系譜の大部分が出鱈目に過ぎないにしても、とにかく彼らの間に「祖先は歸化人であつた」といふ主張が存してゐたことは疑へない。

然らばこれらの歸化人は主としてどの時代に移住したのであるか。

姓氏錄によると河内の如きは全氏族數の四割が歸化族である。さうしてその歸化族の内の三分の二は漢種である。彼ら自らの稱するところによれば、秦、漢、魏等の名族の後である。が

歸化の年代は應神仁德朝等の半ば傳説的な時代であつて、その確かさは書紀の記事の確かさ以上に出来ない。

姓氏録の歸化姓全部を通覧しても、その半數は漢種であつて、京都在住の少數な隋唐人の子孫を除くほかは、すべて同じく秦漢魏等の名族の出であり、また同じく半傳説的時代の移住に基いてゐる。

漢種以外の歸化姓の内三分の二は百濟種であるが、その多くも百濟名族の後と稱するのみで移住の年代を明かにしない。百濟人の移住には比較的新しいものが多く、殊に天智紀には百濟滅亡の際の大舉移住を傳へ、「百濟百姓男女四百餘人を近江國神前郡に居く」とか、「百濟男女二千餘人を東國に居らしむ」とかと記してゐるが、畿内在住の百濟人はさういふ新しいものではないらしい。

その他の高麗人新羅人任那人などの内には、欽明朝に衆を率ゐて投化したことなどを明かに語るものもあるが、多くは傳説的な祖先を擧げてゐるに過ぎない。

これらの事實によつて推測すると、京畿在住の歸化族は大體に於て半傳説的の時代に移住し

たものである。比較的新しい移住民は、僧尼才伎の如き特殊の者のほかは、多く畿内以外の遠國に居住したものらしい。がその遠國にも既に古くからの歸化人が散在してゐなかつたとは云へない。遠國に居住する古い歸化族が表を上つて爵位を乞ふといふ事件は奈良朝の記録にしばしば現はれるところである。推測の歩を一步進めて云へば、奈良朝に於ける歸化人の多さは全國に互つて京畿と同様であつたかも知れぬ。たゞ京畿のものが最も古く、従つて最もよく同化してゐたと見らるべきであらう。

推古時代より藤原京時代へかけて漢人が政治上に活躍したことは明かな事實である。壬申の亂に天武天皇方に加はつた漢人の如きは夥しい數に上つてゐる。もしこの時代の文化が飛鳥地方と離し難いものであるならば、飛鳥檜前地方に蔓延して全住民の八九割を占めてゐたといふ漢人の諸氏族は見遁し難い意義を持つことにならう。が彼らの意義はそれだけに留まらない。彼らが既に傳説の時代よりこれらの土地に住み、言語風俗に至るまで日本人と同一に化したといふことは、幾世紀かに互る民族の混融を、従つてまた日本人の變化を、語るのである。奈良朝に於てはそれはもう過去のことであつた。しかし奈良朝よりも二三百年前の時代、日本人が

新しい國民生活を始め、文字を習ひ、傳説を記録した時代に於ては、それは潑刺たる現前の事象に他ならなかつた。

混融の結果は奈良朝末の状態によつて明かである。こゝにはその混融の徑路を明かにしなくてはならぬ。

二 漢人移住の傳説

日本に於ける最古の文書が歸化人によつて書かれたことは疑がないであらう。宋書に記された倭王武の上表文がもし歸化人の書いたものであるならば、雄略朝に於ては彼らの間に立派な文章家が存したことを認めねばならぬ。しかし彼らの或者が文章を綴り得るのはこの時に始まつたことではなく、既にこの國土に移住する以前からのことに相違ない。日本人は彼らから文字を教はり、それを政治上の事務のために實用的な符徴として使用し始めた。その意味で諸國に書記官を置いたのは、履仲天皇の時であつた。しかし文字を教へた歸化人にとつてはもはや

文字は單なる符徴ではなくして思想表現の手段である。歸化人の或者が記録の目的を以て或事件或傳説を書き残して置いたことも恐らくはあつたであらう。雄略紀及びそれ以前の記事にかういふ記録の含まれてゐるらしいことは何人も氣附くところである。

歸化人の記録が古くから存したとすれば、彼らの渡來に關する記事もまた古い根據を持つものと見られねばならぬ。

秦氏、漢氏、百濟の阿直岐、王仁等の歸化は、應神紀十四年より二十年の間に、まとめて記されてゐる。秦氏については十四年の條に、

弓月ユツキの君百濟より來り奏して曰く、臣おのが國の人夫百二十縣をひきゐて歸化せんとす。

然れども新羅人の拒によつて、皆加羅の國に留れりと。ここに葛城襲津彦を遣して、弓月の人夫を加羅に召す。然れども三年を経るまで襲津彦來らず。

十六年の條に、

八月、平群へぐりの木菟キウの宿禰すくね、的いひの戸田との宿禰すくねを加羅に遣はす。仍て、精兵を授けて詔して曰く、襲津彦久しく還らず。必ず新羅人の拒によつて滯れるならむ。汝等急に往いて新羅を

撃ち、其道路を披けと。こゝに於て木菟の宿禰等、精兵を進めて新羅の境に蒞む。新羅王驚いてその罪に服しぬ。乃ち弓月の人夫をひきゐて襲津彦と共に來れり。

然るにこの襲津彦は、書紀の記すところによれば、八十年前の神功紀五年にも新羅討伐に向つた。

乃ち新羅に至り、鞞鞞津たぐらつに次いで草羅城つらろしを抜いて還る。この時の俘人等とろこは、今の桑原、佐麿、高宮、忍海、すべて四邑の漢人あやひとらの始祖なり。

新羅を討つて漢人を俘とするのは神功紀に於ては少し變であるが、弓月の君の傳説と結びつけば當然のことになる。更にこの襲津彦は、神功紀六十二年にも新羅を討つたと記されてゐる。さうしてそこに引いた百濟記によると、壬午の年(552)に「沙至比跪さぢひく」といふ武將が新羅征討に向ひ、新羅に美女を賂はれて反つて加羅を討つた。加羅國王の妹がそれを大倭に訴へたので、天皇は大に怒られ、「木羅斤資」を遣して加羅を復せられた。Sutuhiku が Sotuhiko とあることは書紀の記者の比定した通りであらうから、襲津彦の活動が三八二年頃であつたことは、疑がない。またこの百濟記の記事には、「三年を経るまで襲津彦來らず、即ち木菟宿禰を

遣した」といふ應神紀の記事と筋書に於て類似したところがある。なほ襲津彦は、弓月君渡來より六十六年後の仁德紀四十一年の條にも現はれて來る。神功紀五年の新羅出征の時から數へると百四十六年目である。このやうにしば／＼繰り返されてゐるところを見ると、「襲津彦といふ武將が四世紀末の或時期に漢人の移住に努力した」といふ傳承はかなり根づよいものと認めねばならぬ。

當時は百濟新羅高句麗のいづれも國家を統一して間のない頃である。殊に高句麗と百濟との接衝によつて、昔の帶方の地は戰亂の巷になりかゝつてゐた。前漢以來數百年その地に平和を樂しんでゐた漢人の或者が、蠻族の跋扈する本國へも歸れず、自然に東方に遷移して日本に渡來しようとしたのは、極めて當然の勢である。

弓月の人夫が百二十縣であつたといふことも秦人の戸數七千五十三戸といふ欽明紀の記事から推して確かであるらしい。百二十の部落の移動は、日本軍の朝鮮出征と同じく、當時の大事件であつたに相違ない。試みにその有様を想像して見ると、先づ彼等を運ぶためには幾百かの船舶が必要である。航海に費す日が多いために食料もまた多量でなくてはならぬ。たとひ生活

が簡單であつたとしても、夜の寒さをしのぎその日の食物を調理するだけの衣類や道具は缺くわけに行かない。かくして男らは米やその他の食料品或は嵩高かさたかの衣類包を負ひ、女らは鍋釜を携へ或は乳呑兒を抱き小さい子供の手をひいて、ぞろ／＼と船へ乗りこんで来る。幾十家族かが小さい船の中に雑然として群がる。食事時にもなれば炊事の烟は濛々として立ち上り、子供らは泣き叫び、母親らはのゝしり騒ぐ。さういふ船が幾十か、或は幾百か、海を覆うて押し寄せてくるのである。陸に上ればまた彼らは各々の荷物を負ひ各々の子供を携へ、參々伍々に群れ立つて、ぞろ／＼と繰り出して行く。夜になれば恐らく森林のなかに急造の小屋を造つて、炊事道具を並べ、衣類をひろげ、一夜の團欒を楽しむのであらう。一つの部落は一つの森に、他の部落は他の森に。かくして百二十の部落は、徐々として大地を這つて行くのである。

大舉移住の傳説にはなほ阿知使主あちのおみの十七部落の渡來がある。これらも皆帶方の漢人であつて恐らく同じ理由から同じ時代に渡來したものであらう。この氏族の後裔と稱する坂上の荊田麿（田村麿の父）が一族の陞爵を願ひ出た上表文によると、彼らの祖阿智王は後漢靈帝の曾孫であつて、後漢が亡び魏が興つた時に、神牛の教によつて帶方に移住し、宮城の如き形の寶帶瑞

彦を討ちに（或は救ひに）行つた木羅斤資は、同じく新羅の女を娶つて木滿致を生んだ。木滿致は任那に勢威をふるひ、百濟の王母と通じた。これらの代表的な例は、當時朝鮮に往來した數多い軍卒の間の雜婚の流行を暗示するものであらう。

應神朝に「吳」の縫工女きぬひめを求めしめた話は、津田氏によると、雄略朝のそれと同じ事件を意味するらしい。また應神朝以前の天日槍あめつひぼこの來朝は、純然たる物語であつて、そこから史實を透見するのは難かしい。日槍ひぼこの系統に常世の國へ使した田道間守たちまもりがあり、神功皇后もその血統となつてゐるが、これらの傳説は、歴史的に證明の出来るものではない。田道間守たちまもりを卑彌呼女王の臣難升米に比定する説は、これらの傳説の材料となつた事實を探究する上に、或暗示を投げらる。日槍ひぼこの傳説もまた古い移住の話の轉化したもので、それが新羅の王子とされたのは新羅征討以後のことであるとしても、移住の事實はもつと古くにあつたかも知れない。また日槍ひぼこ來朝の由來話に現はれた「女と日光と玉」の話がそのまゝ高勾麗祖先の傳説に存してゐるのを見ると、日槍ひぼこの傳説は、百濟人の持つて來た「女と玉」の話が、或移住の話と結びついて日本で成長したものであるかも知れない。いづれにしても移住とは關係があるが、しかしその移住の時

代は明かでない。

應神朝以後には仁徳紀五十三年の條に上ツ毛野の君田道が新羅を討つて「四邑の人民」を虜にして歸つたとある。この頃にはまだ襲津彦が百七十歳以上の年齢で生きて居り、襲津彦の娘が仁徳后として履仲天皇を生み奉つたほどであるから、この「四邑の人民」も百五十年前の「四邑の民の始祖たる俘人」と同じやうなものであるかも知れない。この時代の百五十年はまづまづ同一時代と認めていゝ。その後雄略朝に至るまでは集團的移住の記事は見えない。雄略朝に至つて百濟の才伎を徵發する話があるが、これはやゝ多數であつたらしく、「大島の中に集へ聚める」とか、「病み死するもの多し」とか、その殘餘を「上桃原、下桃原、眞神原の三所に遷し居らしむ」とかと記されてゐる。

個人的移住については、允恭紀に新羅の醫者を召す話があり、雄略紀に百濟の慕尼夫人の女「適稽女郎」や、吳の才伎「漢織 吳織」、衣縫「兄媛弟媛」などを召される話がある。漢織、吳織、衣縫等は、後の飛鳥の衣縫部、伊勢の衣縫等の祖先とせられてゐるので、彼らが雜婚によつて榮えたことは明かである。なほ韓土との交通が引續いて行はれてゐたことを考へると、

記録には残らないまでも、多くの個人的移住はあつたに相違ない。

漢人及び韓人の移住の傳説は大體以上の通りである。我々はそれが單なる傳説に過ぎぬとは考へることが出來ぬのである。

三 氏 姓 制 度

然らばこれらの歸化人は日本人の生活にいかに関係したであらうか。

奈良朝に於ては「姓」^{かばね}は爵位を意味してゐる。しかし上代に於ては、それは單なる爵位ではなくして、「氏」^{うぢ}の名をも意味したのである。「うづまさ」といふ姓^{かばね}を給ふ、「小子部^{ちひきこべ}の連」といふ姓^{かばね}を給ふ、といふ如き例に於ては氏^{うぢ}と姓^{かばね}の區別は見出せない。この姓^{かばね}と氏^{うぢ}が氏姓制度の發達に伴つて漸次明確な區別を得たのであるとすれば、その區別の確立は秦漢人の渡來よりも後でなくてはならぬ。然らば「氏姓制度」なるものにも歸化人の影響は認められぬであらうか。

上代史概觀に於て述べた如く、國家統一以前に國民が小團體に別れてゐたことは、初次の統

一後にもなほ三十國、九十五國といふ如く國內に更に國々が數へられてゐたことによつて察せられる。第二次の統一事業が進むにつれて、中央の權力は増大し、地方の團體は反つて小さくなつた。かゝる團體は、曾ては民族學にいふところの『氏族』或は『部族』であつたかも知れぬが、氏族制度の關する限りに於ては、それは國家的な組織の内部に於ける地方的集團であつて、國家統一が進むにつれその團體としての自覺を高めて來たものなのである。

元來この種の地方的集團は、舊來の統率者をその核として緊密に團結してゐた。彼らは同一の土地に住み共同の生活を續けた永い年月の歴史によつて、共同の祖先を有すると信ずるやうな團體に化してゐた。彼らが團結するのは制度によつて強要せられるからではなくして、自然的に心情の事實として親しみを感ずるからである。彼らの統率者たる國造も、單に人民から租税をとるばかりではなく、外に向つて人民の利益を代表する。國造が地名によつて呼ばれるのは、たゞその土地に居住するといふ意味ではなくして、その土地の人民全體の統率者たることを意味するのである。

がこれらの古い團體に對して、四世紀前半に全國を統一した勢力が、無數の新しい團體を創

造した。「部」「伴」によつて現はされる人民の團結がそれである。「伴」といふ言葉によつて明かな如く、それは友情的團結であつて血族的團結ではない。その後の共同生活や結婚關係によつて結局「共同の祖先」を有すると信ずるに至つたとしても、最初は全國統一の功業に參與した人々の新しく造つた團體であらう。同一職業或は同一職務を有する人々の團結、例へば中臣部、忌部、土部の如きは、全國的統一が實現せられた後の大きい社會組織に於ける「分業」の開始を語るものであつて、それ以前の社會には未だ存しなかつたらしい。また子代の民、名代の民の類は、明かに全國統一の英雄が、その名のため、或はその勢力のために、新しく創設した團體である。更に歸化人や俘虜を以て組成した「部」が、四世紀末以後に屬することは云ふまでもない。「むら」(村)といふ語さへも韓語だといはれてゐる。韓土の地名に附せられた牟羅から來たと見るのである。これには反對説もあるが、とにかくこの言葉が日韓共通であつたことは疑がない。

これらの新しい團體も伴造をその統率者として舊來の團體に對抗する。忌部の連何某とは忌部といふ團體の統率者何某の意である。

かういふ大勢に於て相互の刺戟が益々團體の發達を促し、それに伴つて團體としての意識が益々成長するのは當然である。丁度この際に移住し來つた秦漢民が、沸きのぼりつゝあるこの團體意識に對して、知識的に明確な形を與へたといふ様なことも、想像されなくてはならない。殊に秦漢民移住に伴つて盛んに起つた池溝の開鑿や荒地開墾の事業は、民衆の共同作業を刺戟し、或は新しき村を出現させることによつて、民衆の團體的生活に著しい影響を與へたであらう。例へば一村の人民が活氣立つた數ヶ月の勞働によつて一つの大きい池を掘る。そこに滿々たる水が湛えられる。その水の與へる幸福も憂慮も村人の心に於ては一つである。池は共同の心の表徴とならざるを得ない。或はまた新村の經營が新しく焼き拂はれた郊原に行はれる。村主の家や守護神の祠が中心となつてその周圍に村民の人家が並ぶ。彼らの心はこの經營に於て結びついてゐる。天災があれば神に祈る心に於て彼らは一つになる。收穫があれば神に感謝する心に於てもまた彼らは一つである。かくして守護神は團體の祖先神となり、村民はその神から出たものとして共同の祖先を信ずるに至るのである。かういふ心的變遷の時代に、新來の歸化人が同じく開墾事業を營み、同じく新しい村を建設する。檜前ひのくまの村の如く大和の最も古い土地に

さへも歸化人の村は現はれてゐる。その場合歸化人の知識が、彼らの村落生活により、具體的に新らしい例證となつて日本人の前に現はれ、日本人に強い影響を與へたといふことは、當然起らなくてはならない現象である。

固有の地域的團體としての村々、新らしく創設せられた部の民、歸化人によつて經營せられる新らしい村、——これらの種々の團體が歸化人の刺戟を受け新興の活氣を以て發達して行く間に、その團體の統率者も亦政府に於ける位置を確保しなくてはならぬ。そこに姓氏制度の形成される所以が存するのである。彼らはその土地の名により、或は職業職務により、或はその統率する部の名によつて、各々その個人的な名の上に被^かせるもう一つの「名」を持つてゐる。

この名にはトータルテムを思はせる痕跡は全然ない。物部、忌部の如きは、職業的團體を意味する言葉であり、物部の連はこの團體の統率者を敬稱によつて呼んだものである。葛城、蘇我等は地名であつて、その土地の地域的團體を指し示してゐる。これらの「名」は配下の人民の團結が緊密であるに従つて、或傳統的な、ひいては血統的な意義を獲得する。多數であるべき共同の祖先が一人の祖先によつて代表せられ、その祖先によつて「名」の重さが生ずるのである。

然るに彼らが統率者として受ける敬稱には、おみ臣、むらじ連、かふと首、あたひ直、あがたれし縣主、いなま稻置といふ如く多數の種類がある。これらの敬稱は、白鳥庫吉氏によると、皆純粹の日本語であつて、その意義の間に尊卑の差があるわけのものではない。「おみ」omiは漢字「臣」に當るものではなくして、「みみ」mimi「もり」moi「いみ」imiなどと共に尊貴高上を意味する mi といふ言葉の發達したものである。「むらじ」muraji も亦それと同様であつて、連の字をあてたのは歸化人の仕事に過ぎぬ。「おふと」oputo opito は秀出を意味する「ほ」po が轉化して接頭語と結びついたものであつて、ふと puto 人 ひと pito と相通ずる。「首」字はこの敬稱が首長たる統率者に用ゐられる故の意譯に過ぎぬ。「主」ぬし nuzi は「いなぎ」inagi と共に高上を意義する na, ne, ni などの開展した形であつて、ne が價値を意味し ani, ano 等が敬稱であると同じく統率者に對する敬稱語に外ならない。もしこれらの考察が是認せらるべきものであるならば、これらの敬稱語の間に高下の差別がついたことは、その語自身の性質によるのではなく、各々の敬稱を常用した團體統率者の政治的地位によると見なくてはならない。即ち五世紀以後に於て臣連おみむらじの敬稱を以て呼ばれた統率者が優勢であつた故に臣連は高貴な姓を意味し、縣主稻置等の敬稱は權力の少

ない統率者に多く用ゐられた故に卑しい姓を意味するに至つたと解するのである。かくして單なる「名」と「敬稱」とがそれ／＼の團體及びその統率者の地位を現はす特殊の語に進化した徑路は、氏姓制度が組織として完成して行つた徑路と平行的に説明せられるであらう。

かういふ變遷が實際行はれてゐた時代に、歸化人が「氏」「姓」の如き言葉或は概念を傳へ、さうしてそれが現實の團體にいかにも適用せられるかを示した。そこで本來は支那の氏姓と異つたものであつた我國の名や敬稱が、何時ともなくそれに結びつくに至つたと考へられる。

その著しい證據は言葉である。「うぢ」といふ言葉は「氏」といふ漢字の朝鮮音に接頭語「う」を加へたものと云はれてゐる。また「かばね」といふ言葉は、新羅に於て *ka-pa-ne* (族の義) の音を現はすために用ゐられた「骨」といふ字を、そのまゝ日本語でかばねと讀んだものと云はれてゐる。(宮崎道三郎氏説)。然らば「氏」「姓」は共に朝鮮傳來の言葉である。が、かゝることには單に「氏姓」の二語に留まらない。「臣」は大、貴等を意味する韓語 *chin* より出で、「連」の連字は *chun* (主長) を現はすために用ゐられたものをそのまゝ借用した。否、これらの言葉のみに留まらない。姓制度そのものも韓國よりの輸入である。(中田薫氏説)。

もとよりこれらの説に對しては、同じく言語の研究によつて反對説も提出せられてゐる。

「かばね」*kabane* はなるほど骨ほねである。然しこの言葉は「株」*かぶ*などと同じく「根本」を意味するものであつて、「かみ」*kami* と語源を同じうしてゐる。骨ほねなる「かばね」が姓なる「かばね」に轉化するのには、幹莖を意味する「から」*kara* が宗族を意味する「うから」*ukara* に轉化するの類に過ぎない。國語に於ては通有のことである。また「おみ」が韓語 *omi* と關係のあることも疑がない。しかし語源として見れば *omi* は即ち日本語の *mi* である。同一系統に屬する言語が語源を等しうするのは不思議でない。たゞ *omi* が韓國に於て開展して種々の韓語となり、*mi* が日本に於て開展して種々の日本語となつてゐる以上、*omi* と *omi* との相違は韓語と日本語とが各々獨立した言語となつて相違してゐるのに等しい。既に古い時代に *omi* が *mi* と別れ、その *mi* からして *omi* が生じた。*omi* を直ちに *omi* と關聯させるのは正當でない。(白鳥庫吉氏説)

が語源はいづれであるにしても、「うち」や「かばね」はもと團體の「名」であつて「氏姓」ではなかつた。その「名」が血統的な意義を獲得して「氏姓」となつたのは漢人渡來後の事件

である。當時の社會にはこの變遷を生むべき實際の事情があつた。そこへ漢人が姓氏といふ如き言葉と概念とを傳へた。實際に起りつゝあつた變化はこの言葉と思想とによつて明瞭な形を得た。しかし氏も姓も最初は著しい區別のあるものでない。共に血統を示す名である。たゞ姓は天皇より賜はるといふやうな意味で氏よりも多く公式の意味を持つた。この點が在來の敬稱と結びつき、敬稱の差別的意義が生ずるに従つて、血統よりもむしろ家格を示す語に轉ずる。かくして姓は漢字「姓」の意義から離れて純粹に爵位の如きものに變化して行つたのである。この變化は歸化人が「姓」の概念を傳へた後に起つた。各氏族間の階級的組織も、血族國家の思想も、その根柢としては血統的團結の意識が必要である。さうしてその意識の發達或は具體化に力強い助力を致したものは、「氏」「姓」といふ如き言葉と概念を傳へた歸化人でなくてはならぬ。

以上の觀察を要約すれば、「かばね」制度が韓國よりの輸入であると斷言することは出來ないが、とにかく氏姓制度や血族國家の思想が、その發達の初期に於て著しく歸化人の刺戟を受けたことは疑へない。神代史に現はれてゐる故を以てこれらのものが非常に古いと考へるのは

間違ひである。

四 漢字の習得

日本人が漢字に接したのは古く彌生式文化の時代の事である。模造鏡がその事實を明かに示してゐる。西紀三世紀に日本人が漢字を使用してゐたことも、魏志の記録によつて推測せられる。然し漢字を日本化したのは、朝鮮との交渉以後の事に屬するらしい。文字に對するこのやうな態度の變化は、知力に對する態度の變化を示唆する。然るに丁度その問題に答へるかの如くに、全國統一の事業を背景とするらしい諸傳説には、「知力の尊重」が著しく現はれてゐる。日本武尊の武勇譚は、「女装」と云ひ「木刀のすり換へ」と云ひ「草薙ぎ」と云ひ、すべて狡智と機智の物語である。英雄武内宿禰は恰も天の安の河原に於ける思金の神の如く、或はトロヤに於けるオデュッセウスの如く、武力の英雄であるよりもむしろ知力の英雄であるらしい。この種の知力の尊重は、これらの傳説が形造られつゝある時代に、いかに智慧が珍らしくまた驚

異すべきものであつたかを示してゐる。奸計も、詐欺も、優秀な知力を現はす意味に於ては、讚美すべきものであつた。虚偽を卑屈として斥けるやうな心持は、旺盛な知力讚美の心持に覆ひ隠されてゐたのである。ところでこれらの諸傳説は、その強度の説話化から推測すると、統一の事業や三韓出征の事件からかなり年月を経た後の時代に形成されたに相違ない。即ち秦漢人渡來後のことと考へられるのである。従つて漢字渡來に關する傳説には、幾分かの眞實が含まれてゐるであらう。

「漢字」の習得は、第一に「話される言葉」から「書かれた言葉」への推移を意味する。第二にそれは單なる書寫の發明ではなくして既に千年の文化背景を持つ象形文字の翻譯である。寫音文字を輸入して固有の言語を寫すのみならば、その影響はまだ軽い。が既に複雑な内容を持つた象形文字を或日本語にあてはめるといふことは同時にその日本語にこれまでなかつた内容を賦與するといふことである。その影響は思想内容に深く立入らざるを得ない。

第一の場合に就ては、日本人が實用的目的のために漢字漢文を用ゐたといふことと、漢字を日本語の表現に用ゐたといふこととを嚴密に區別しなくてはならぬ。前者は既に三世紀に行は

れてゐたことであり、日本人への影響も少ない。重大な意味を持つのは後者である。「音」によつて現はされる言葉が「字」によつて現はされる言葉となることである。不斷に流動する生命と相應じて自由に環境に適應し得る言葉が、話される「人」から離れて、一つの不思議な獨立したものになる。響によつて活きた言葉が沈黙し凝固しつゝしかも或働きを有する別種の存在に變ずるのである。最初は恐らく國名地名人名の如きが主として書かれたのであらうが、これらの名も、書かれることによつて固定の趣を強めたに相違ない。氏姓の固定の如きはそれに関係があるであらう。國名が何らか直觀的の意味を持つ「言葉」であつたに拘らず、漢字のあてい字によつて固定されるに従ひ、純粹に不動の「名」となり切つた如きも、こゝに原因を持つてゐるであらう。更に時代が進んで或傳説や或歌謡が書きつけられることになる、そこには話される言葉によつて傳へられたものを永續的な不變の形に結晶させようとする要求が見られる。不斷に流動する直觀の世界の上に一つの變らざる「考へ出された世界」を築かうとする企てが起つたのである。だから我國の上代に於ては文字使用の發達と傳説の發達とは平行して進んでゐるのである。

が第二の意味の文字の刺戟は結果に於て更に重大である。「やま」といふ言葉を「邪馬」と寫さずに「山」と書き、「かは」といふ言葉を「珂波」と寫さずに「河」と書く爲には、既に視覚形象としての漢字と日本語との結合がなくてはならぬ。この事は世界に稀れな漢字の性質に基くものであり、従つてこの結合も世界に稀れな文化現象である。山といふ文字そのものはサンといふ言葉もヤマといふ言葉も、或は *mount* といふ言葉をも、自由に現はし得る視覚形象なのであつて、漢語に固着したものではない。漢字のこの性質を鋭敏に捕へ、それを自國語の表現に用ゐ始めたのが日本人なのである。かゝることは他のいかなる國にも起らなかつた。然しそれも直觀的な物象に限られる間は大したことではない。更に進んで抽象的な言葉を翻譯することになると、日本語の直觀的傾向の多い點と漢字に表現された漢語の抽象的に優れた點とが、否應なしに交叉しなくてはならぬ。例へば「かみ」といふ言葉である。それが「上」「髮」「狼」などによつて現はされる場合には、問題はない。が同じ語でありながらも「かみ」なる言葉には驚歎畏敬の念を現はす敬稱としての意味内容がある。それにあてはめるために「神」といふ文字が用ゐられる。そこで問題が複雑になるのである。「神」といふ文字によつて現は

された漢語は確かに「かみ」なる言葉と交叉する點を持つ。しかし「かみ」が「上」や「髮」の方へ連絡するに反して、「神」は超人的な力やものの方へ連絡する。敬稱である「かみ」には本來「超人的なもの」を意味する傾向はないが、既に漢語の「神」と結びつき、さうして上代信仰の對象たる畏敬すべき神聖なものの敬稱として常用せられる以上は、そこに漢語「神」の有する超人的な意味が自然に滲透して行かずにはゐない。かくして「かみ」は眞實に「神」となる。しかし直觀的な日本人が漢人の意味するまゝの「神」に落ちつく筈はない。そこで「神」は漢人の意味するよりも遙かに具象的な「人間神」に變化する。こゝに於てか神代史の語る如き「神」の概念が可能になつて來るのである。

同じ例は「あま」「あめ」を「天」によつて現はしたことに認められる。「あま」といふ言葉に廣大或は高大の原義があることは、それが「海」であると同時に「天」であることによつて明かであるが、それと關聯して尊崇或は歎美の意味を含んでゐることも「天の日槍」といふ如き人名の例に於て明かである。ところでこの言葉が漢語「天」に結びついたとなると、そこには單なる蒼空或は歎美の意義以上に、宇宙萬物を支配する力といふ如き抽象的な意義が加は

つてくる。それが日本人の直観的な心に生かされると、高天原といふ如き超人間的な世界の空想に變じて行くのである。美稱として人名地名に附加せられた「あま」が今や超人的意義の指標となる。天香山あまのふみやまとは天上の國土に存する香山かみやまであり天あめの若日子わかひことは天上の國土に生れた超人若日子である。

なほまた「あて字」の使用によつて在來の言葉が全然新しい内容を得ることもある。「やく」といふ言葉に「焼」をあて、「つ」といふ言葉に「津」をあてるのは、單なる漢字の日本語化であるが、「やきづ」といふ地名に「焼津」をあてるに至つては、純然たる借字に過ぎない。しかもこの「やきづ」は「焼津」と書かれたが故に、日本武尊東征の物語に現はれた如き地名傳説を生み出したのである。「あづま」を「吾妻」とかき、「あづまはや」の傳説に結びつけたのも、また同じ例であらう。三輪山傳説もさう見てよい。これらは、象形文字がその固有の性質によつて、日本語の意味を變へたのみならず、また日本人の空想をも刺戟したといふことの有力な例證である。

かくの如き例は二三に留まらない。が自分はこの種の漢字の刺戟によつてのみ日本の神話や

傳説が生れたと云ひ切るのではない。そんな見方は誇張である。神話や傳説の開展には想像力の活動に於けるそれ自身の動機があるであらう。こゝに明かにしたいのは、漢字の輸入と消化とがいかにか日本人の知力的發達を助けたか、従つてそれがいかにか神話や傳説の開展を容易にしたか、といふ點のみである。

がもしこの種の漢字の使用がたゞ歸化人の社會に於てのみ行はれたとしたらどうであらう。漢字の學習の内に日本文化と漢文化との混融を認める企ては根柢から覆へされはしないか。そこで一應上代記録の成立を檢査して見なくてはならぬ。

五 上代日本文の成立過程

上代に於ける韓語と日本語とが、既に別種の國語として發達してゐるに拘らず、なほ同一語系として多くの類似を持つてゐたことは疑ない。書かれた言葉として明確に區別のあるものも話される言葉としては殆んど區別のない場合がある。「ひこ」といふ言葉を百濟記が「ひく」

と寫してゐるとすれば、實際の發音は兩者のいづれにも聞き取られる物であつたに相違ない。

miと mina の如きもまたさういふものであつたらう。次に日本語に於ける發音の變化も考へなくてはならぬ。「祝^{いは}ふ」といふ言葉を我々は *imo* もしくは *imim* と發音する。しかしそれが「いはふ」といふ假名の示す如く、*imim* と發音せられたことは明かである。こゝに於て「はふり」といふ言葉に「祝」字のあてゝある所以も明かになる。が更に一步を進めてハ行の音がパ行に響いたとなると、發音の上では上代日本語はかなり我々の言葉と異つてくる。がそれだけ韓語に近かつたとも推測せられてゐる。(白鳥、金澤、宮崎諸氏の説)。もしさうであるならば、上代の歸化韓人は比較的容易に日本語を習得することが出來たであらう。

允恭天皇崩御の時に弔使として大和に來た新羅人が、歸途琴引坂に到つて、「うねめはや、みみはや」と云つたと云ふ話がある。それを聞いた倭の飼部が新羅人采女うねめに通じたりとして大泊瀬の皇子に訴へ、皇子が新羅人を捕へて推問して見ると、采女を犯したのではなく、都みやこのほとりの「耳成山みみなし畝傍山うねび」に對して別れを惜んだのだと解つたといふのである。この話がそのまゝ歴史的事實であるか否かは別問題として、とにかくこの種の話の種たねになる「言葉の訛り」とい

ふことは、事實として存したであらう。従つてまた外來人が、日本に來れば日本の言葉を使ひたがつたといふことも、察するに難くない。同様に韓土にあつて韓人と密接な關係を持つた日本人が、(特に韓人との間の混血兒が)、自由に兩國語を使ひ得たことは當然である。さういふ言語上の自由を推定しなければ韓土との外交關係は理解し難い。さうしてこの事實は歸化韓人の言葉が容易に日本化し得たことの證據ともなるのである。

が秦漢の歸化人はどうであつたか。數世紀の後には、彼らの内の代表者のみならず、歸化人村落の住民の悉くまでが、全然日本語を話す民と化してゐる。彼らがその村落生活に於て固有の言語を保存しようとせず、自然に日本人の言語に適應して行つたことは疑がない。しかし歸化當時には彼らはどういふ言葉を持つてゐたか。百濟の治下に費した一世紀の年月は彼らの言語を百濟化してゐたであらうか。或はなほ漢人としての言語を保存してゐたであらうか。韓語は日本語と同じく「てにをは」によつて連結され、動詞の語尾が變化し、格による言葉の位置も單純であるが、漢語に於ては「てにをは」がなく、動詞が變化せず、たゞ言葉の位置の變化と發音の抑揚とのみによつて意味の變化が現はされる。もし漢語から一躍して日本語に轉ずる

とすれば、その變化はかなり難かしいが、既に百濟化してゐたとすれば、その變化はさほど困難でない。

これがいづれであつたかは今日決定し難い問題である。百濟に於ける一世紀が彼らの言語に影響しなかつたとは信じられない。がまた彼らが母國語を悉く忘れ切つたとも信じられない。

でその中間を取つて彼らが二つの國語を使用し得たと想像する。この想像が許されるならば、彼らが日本に來て努めたことは、韓語を日本語に置き換へることである。それは一代目には幾何かの努力を要したかも知れないが、二代目以後はさほどの困難もなく成就したであらう。さうしてそれが完全に行はれるに従つて、母國語たる漢語は自然にその勢力を失つたであらう。

右の如く彼らが歸化當時漢語を知つてゐたと假定しても、少數者の他は必ずしも漢文字に通じてゐたとは考へられない。日本に於ける漢學の教師として、百濟人王仁及び阿直岐が傳へられてゐるのは這般の消息を語りはしないか。百濟に於ても帶方以來の漢人は多く住んだ。しかし彼らのすべてが學問を持つてゐるわけではなかつた。彼らの間に新しく學問を起すためには新しく漢本土から教師を連れてくる必要があつた。がそこで最もよき生徒となるものは帶方以

來の歸化人でなくてはならぬ。王仁、阿直岐等はさういふ人々であつたかも知れない。同様に日本に於ても、王仁、阿直岐の如き教師に學んだ生徒の内には、多數の歸化人があり、またこの歸化人が最もよき生徒であつたと想像される。これは政治上の事務を整理する書記官として多くの歸化人が使用せられたのにも根據のない想像ではない。がこれらの歸化人と雖、漢字漢文は學問として日本の統治者のために學んだのであつて、彼ら自身の日用の必要によるのではなかつた。これは注目すべきことである。何故なら歸化人が漢字漢文を學ぶのも日本人がそれを學ぶのも根本に於ては變りがないからである。

もし歸化人が漢語の記憶を持つてゐたとすれば、漢字漢文の學習は日本人よりも容易であつたであらう。しかし彼らが文字を以て日本人の役に立つたためには、何よりも先づ日本語に通ずることが肝要である。その意味で彼らはまづ日本人として立たねばならなかつた。かく見れば歸化人の漢文學習も、日用の言語から離れた「學問としての學習」であり、従つて「日本人としての學習」である。たとひ文字の使用が歸化人の間にのみ限られてゐたと假定しても、それはもう日本文化と無關係ではない。

古い文書から推測し得る限りでは、初期の文字使用は單に漢語を書き記すためではなく、日本語を表現するためであつた。倭王武の上表文の如き堂々たる漢文も残つてはゐるが、あれは支那人に當てたものであつて日本人の用に供したのではない。國內に於てはやはり「日本語の音譯」と「漢字の日本化」とが主要な問題であつた。それに努めたものが主として歸化人であつたとしても、仕事そのものは「日本人としての仕事」である。殊に漢字の日本語化は、この後千五百年の日本文化と深い關係を持つところの、「特に日本的な」仕事である。

この仕事がいかにしてなされたかを檢ずるために、まづ古事記を觀察して起點を定め、そこから溯つて源を探つて見よう。

古事記は、太の安萬侶の序文が信すべきものであるならば、和銅五年(七一四)に撰錄せられた。秦漢人の移住の時代からは三世以上以上の年月を距てゝゐる。唐との直接交通が始まつてからも既に一世紀を經過した。漢語漢文の學習が官吏の必須條件として、大學國學によつて廣められてからも、既に相當の年月を閲した。だから古事記製作の時代に於ては、初期の漢字使用は既

に前代の遺風として「幾分解し難いもの」に化してゐたのである。天武天皇が「諸家の齋もたらせ
る帝紀及び本辭」の虚偽多きを憂へ、「帝紀を撰録し舊辭を討覈して、偽を削り實を定めむ」
ことを企て給うた時に、先づ取りかゝらねばならない仕事は、「帝皇の日繼及び先代の舊辭」
といふ如き古書を、「誦よみ習ふ」ことであつた。さうしてこの仕事のためには、「目に度れば口
に誦み、耳に拂れば心に勒しす」といふ如き特に聰明な人（稗田の阿禮）が必要であつた。然ら
ばこの古書はこの時代の人にさへもかなり読み難いものであつたと認められなくてはならぬ。
太の安萬侶の仕事は、阿禮の誦習した右の如き古書を當時の時風に書き改めることに他ならな
かつた。彼自らの言によれば、

「上古の時、言意並に朴にして、文を敷き句を構ふること、字に於て即ち難し。已すに訓に
よつて述べたるものは、詞心ことばこころに逮とばず。全く音を以て連ねたるものは、事趣更に長し。是
を以て今或は一句の中、音訓を交へ用ひ、或は一事の内全く訓を以て録す。即ち辭理見え
回がたきは注を以て明す。意況解り易きは更に注せず。また姓の目下に玖沙珂くさかと云ひ、名の帶
の字に多羅斯たらしといふ、かくの如きの類は本に隨て改めず。」

明かに安萬侶は、漢字の古い使用法を新しい使用法に變へたといふだけであつて、「僞を削り實を定める」といふ如き大事業の苦心を語つてゐるのではない。彼が僅々四ヶ月を以て古事記の製作と淨書とを仕上げたことから、彼の仕事が單に文字の改作に過ぎなかつたことは察せられるであらう。

古事記の文章は「假名まじり漢文」である。日本語にあてはまる漢字が見出せない時には萬葉假名で書き、漢字が頭に浮べば、それを日本語訓みにして使ふ。このやり方が奈良朝時代の普通文であつたことは正倉院文書によつて明かにせられてゐる。古事記もまた當時の普通文によつて書かれた。「一柱はしらの尊みこと」といふ如き言葉も、當時の往復文書には明かに「御兩人様」の意味で使つてあつて、古傳説に限られたものではない。がこのことは、古い書の言葉が奈良朝の言葉と大差なかつたことを示すのみであつて、古事記が「言葉」をまで新しく變へたといふ證據にはならない。だから古事記製作の主な理由は、讀みにくい古書の文字を讀み易い普通文の文字に書き改めるといふことに盡きてゐるのである。

では安萬侶の取扱つた舊辭の類はどういふ書き方のものであつたか。音、訓ともに用ゐられ

てゐたところから見ると、漢字と假名の混合であつたことは疑ない。「已すでに訓によつて述べたるものは、詞心に違はず」といふ「已いに」の一句から判ずると、訓によつて述べることは後代の流行であつて、古い書には比較的珍らしいことであつたらしい。「全く音を以て連ねたるものは事趣更に長し」といふ批評は、假名のみを以て書かれた部分が多かつたことを暗示してゐる。で安萬侶の仕事の主要部が「音訓を交へ用ひ」或は「全く訓を以て録す」といふ二事に盡きるならば、舊辭の類は古事記よりも遙かに假名の多い、従つて音と訓との區別のつきにくいものであつたと見られねばならぬ。

古事記よりも半世紀近くは古からうと思はれる文書に、「上宮聖徳法王帝説」がある。これは僧侶の書いたもので、地の文は大體漢文であるが、中に記された固有名詞は音と訓とを統一なく用ゐてゐる。例へば「蘇我伊那米宿禰」とも書き「宗我稻目足尼」とも書く。一方に「穴あな穂部間人ほべのほしひと」「佐富さとみ」「橘たちばな豊日とよひ」といふ様な訓で記した名があるかと思ふと、他方には、「止余とよ美氣みけ加志かし支夜しや比賣ひめ」「阿米久爾あめくにおし於志波留支おしはるきひろには廣庭」といふ様に主として音で記したものもある。これらは右に云つた舊辭の性質に幾分適合するものと認めていゝであらう。なほこの書には推

古時代の佛像の銘や繡帳の文も集録せられてゐるが、それは現存の遺品が證明する通り、間違ひなく推古時代の文章であつて、古事記以前の文體を知るための貴重な材料である。天壽國曼陀羅の文に曰く、

斯歸斯麻宮治天下天皇、名阿米久爾意斯波留支比里爾波乃彌已等、娶三巷奇大臣名伊奈米足尼女、名吉多斯比彌乃彌已等爲大后、生三名多至波奈等已比乃彌已等、妹名等已彌居加斯支移比彌乃彌已等。

これらの假名は前に擧げた假名と比較しても著しく違つてゐる。即ち音を現はす字が一定してゐなかつたことを示すのである。一例をあげて並べて見ると、

等已彌居加斯支移比彌

止余美氣加志支夜比賣

である。これが古事記に至つて訓を交へ、

豐御氣炊屋比賣

に進化し、更に書紀に至つて、

豊御氣炊屋姫

となる。同様に他の名も、

阿米久爾意斯波留支比里爾波

阿米久爾於志波留支廣庭ひろたは

天國押波流岐廣庭あめくに押しはらまひろたは

天國排開廣庭あめくにおしはらまひろたは

といふ風に短縮する。がまた一方では、

多至波奈等已比乃彌已等

橘豊日命

の如く一躍して訓のみとなるものもあり、

吉多斯比彌

支多斯比賣

岐多斯比賣

堅鹽媛きたしひめ

の如く書紀に至つて漸く訓を利用するものもある。が大體に於て推古時代—法王帝説—古事記の變遷は、訓讀の利用、即ち漢字の日本語化に他ならないのである。

しかし文章はどうであつたか。天壽國繡帳文の一節を引いて見ると、

我大王所_レ告、世間虛假、唯佛是真、玩_ニ味其法_一、謂、我大王應_レ生_ニ於天壽國之中_一、而彼國之形、眼所_レ巨_レ看、怖因_ニ圖像_一、欲_レ觀_ニ大王往生之狀_一。

これは純然たる漢文である。もし古記がすべてこの種の漢文であるならば、阿禮や安萬侶の苦心はいらない。が推古時代には漢文以外に變態の文章も存在した。推古十五年作、法隆寺藥師三尊の光背銘に曰く、

池邊大宮治_ニ天下_一天皇、大御身_、勞_、賜_、時、歲次丙午年、召_ニ於大王天皇與_ニ太子_一、而誓願_、賜、我大病大平欲_レ坐、故將_ニ造_レ寺藥師像_、作_、仕_、奉_、詔、然當時崩_、賜、造_レ不堪者、小治田大宮治_ニ天下_一大王天皇、及東宮聖王、大命_、受_、賜_、而、歲次丁卯年_、仕_、奉。

この文章は、明かに、純粹の漢文ではない。漢字の間に「てにをは」を補ひ、訓を以て讀む他

に讀み方はない。「大御身おほみみ勞み賜ふ時」である。「藥師像を作り奉れと詔る」である。「大命受おほみことけ賜はりて」である。さうしてこれらの「賜」「奉」「受賜」等の漢語は、「たまふ」「たてまつる」「うけたまはる」等の日本語に一應あてはまるには相違ないが、しかし右の如き敬語的な用法に於ける意味とは全然縁がない。こゝに用ゐられてゐる「うけたまはる」は「拜承」の義であつて「受賜」と意味を異にし、「たまふ」「たてまつる」は單に敬語であつて「賜」「奉」の字義には合はない。だから右の文章には既に漢字の日本語化に次いでその轉用までも行はれてゐるのである。

この文章は訓の發達に於て古事記と殆ど同等の程度に達してゐる。「池邊大宮治天下いけべ天皇」は、古事記の「坐おほみ池邊宮、治み天下」を「池邊の宮にましくて天あめが下治したしす」と讀む如く、「池邊の大宮おほみやに天あめが下治したしす天皇」と讀むべきものであらう。「崩り賜ふ」「勞み賜ふ時」といふやうな場合には、古事記は多く「天皇崩後」「天皇幸行之時」といふ如く「賜」字を省いて記してゐるが、しかし時には「八田の郎女いらつめを治め賜はず」「御歌遣り賜ふ」といふ如く「賜」字を使用した場合もある。かく推古時代の文章が古事記と同じ程度に達してゐるとすれば、安萬

侶の書きなほした舊辭は、これらの文章よりも更に古い書き方のものでなくてはならない。安萬侶の古事記序が嘘と認められない限り、これは當然の推測である。然しまた一方で固有名詞の書き方が漸次變遷して行つたことを考へると、推古時代以後文體に於て或推移がなかつたとは信ぜられない。だから右に擧げた藥師三尊光背銘の文章は奈良朝の普通文の先驅であつて、この流風が行はれると共にそれ以前の文體は漸次廢れて行つたと認むべきであらう。安萬侶はこの種の普通文には慣れてゐたが、それ以前の古い書き方には慣れてゐなかつたのである。

古事記の材料となつた帝紀舊辭の類が推古時代よりも古いものであるとすれば、推古時代の遺文は當然それよりも新しい書き方を示す筈である。が天壽國繡帳の文に現れた系譜の書き方だけは、古事記の系譜の書き方よりも更に古めかしく、古い帝紀の拔萃ではないかを思はせるものである。で我々はこの點を古事記自身の含んでゐる古い痕跡と比較して、推古以前の古い文章を推測して見ようと思ふ。

古事記に於ても歌謡は全部假名である。それは奈良朝初期の歌謡が假名であると同じく、朗唱せらるべき言葉を寫す場合の一つの慣習であつたらしい。だから安萬侶が手を加へたのは主

として地の文であらう。が地の文に於ても、安萬侶が書き改めることに困難を感じた箇所は、なかつたとは云へない。例へば古事記の發端に、

久羅下那洲多陀用幣疏之時

宇麻志阿斯訶備比古遲神

の如き書き方が、「並獨神成坐而」「天之常立神」の如く訓によつて讀ませる文章の間にはさまつてゐる。前者は安萬侶の所謂「意趣更に長き」書き方であつて、當然彼の改造を受くべき筈のものである。それを彼が書き改めなかつたのは、適當な訓譯字が見つからなかつたためとしか思へない。さうしてこれらの言葉の書き方は、天壽國繡帳の系譜と極めて類似したものである。あの系譜に於ては「ひめのみこと」と云ふ如き言葉が假名であるかと思ふと「天皇」「大臣」「太后」などは既に漢語を利用してゐる。右に挙げた古事記の書き方が「意趣更に長き」ものでありながら「時」「神」の如き漢語を利用してゐるのと同様である。

かういふ比較がもし舊辭の文體を明かにし得るならば、古事記のあらゆる部分はその材料を提供するだらう。例へば右に引いた例のすぐあとに、

於是天神諸命以、詔……二柱神、修理固成是多陀用幣流之國、賜天沼矛而、言依賜也、故二柱神立天浮橋而、指下其沼矛以畫者、鹽許袁呂許袁呂邇畫鳴而、引上時、自其矛末垂落之鹽累積成嶋、是淤能基呂嶋。

とある。大體に於て藥師三尊銘と同じき文體であるが、しかし一方に「修理固成」「累積」といふ如き漢語を用ひ、他方に「多陀用幣流之國」「鹽許袁呂許袁呂邇畫鳴而」といふ如き假名書きの箇所を保存することは、たとひそれが當時の普通文に通有のことであつても、なほ我々に對して古い痕跡を示さずにはゐない。普通文に於て假名を交へるのは適當な漢字が思ひ出せないからである。今安萬侶は舊辭を書きなほしてゐる。文字に移されてゐない言葉を初めて文字に移さうとするのではなく、既に一つの文字に移された言葉を他の文字に移さうとするだけである。従つて適當な漢字を思ひ出さない場合に彼のなすべきことは、既に舊辭に書かれた假名をそのまゝ寫し取ることである。然らば古事記の假名がきの部分は舊辭の文體の痕跡でなくてはならない。こゝに於て、

鹽しほこをろこをろに畫き鳴なして引き上ぐる時

といふ一句は、舊辭の文體の一つの標本と認められるのである。ところでこの一句が描寫するところは、澱粉を煮固める時の光景の如きを海水にあてはめた空想である。「こをろ」は凝固の意であらう。「しほ」は潮であつて鹽ではない。「かきなす」は攪き成すであつて晝鳴ではない。鹽や晝鳴の漢字は、既に日本語化せられたものが更に新しく轉用せられたのである。さうして安萬侶の所謂「詞心に逮ばざる」の現象を呈したのである。

以上によつて、古事記の材料となつた舊辭が推古時代の文章よりも古く、また一層漢文から遠ざかつたものであつたことは明かである。がまた漢字の日本語化が、既に著しく成功してゐたことも明かである。もし舊辭の編纂が繼體欽明朝に行はれたとすれば、その頃には既に主要な漢字は日本語を表現する文字となつてゐたであらう。例へば神、天、天皇、天下、宮、卜、内、外、名の如きである。しかしこの種の漢字の日本語化は、舊記編纂の時代には既に或程度まで出來上つてゐたのであつて、それが實際化成せられつゝあつた時代は、それ以前の一世紀間でなくてはならない。即ち應神仁徳朝の頃より雄略仁賢朝の頃に至るまでの一世紀である。さうしてこの時代はまた歸化人が日本化して行くについての最も意義深い時代なのである。

文字の使用が最初政治上或は經濟上の實用のためであつたとすれば、諸國の書記官によつて書かれた文字は、主として地名人名等を現はすものであつたらう。その際まづ音譯、即ち漢字の寫音文字としての使用が試みられ、それを輕便化するために、絶えず繰り返さるゝ部分の訓譯が行はれ始めるといふことは、極めて自然の徑路である。天壽國繡帳文の系譜が示す如く、固有の名の訓譯は比較的發達してゐないが、その下に附せらるゝ共通の敬語は、天皇、大臣などの如く既に意譯によつて現はされてゐる。同じやうに、「國」「山」「川」「池」などの如き固有の名に附せられる文字は、屢々繰り返されるものであるだけに、早くより音譯の假字に代つて用ゐられたであらう。さういふ點になると漢字は象形文字の性質によつて人を自分の方へ引きつけるのである。既に或字の原義を知つてゐる人に取つては、たとひそれをたゞ音のために借字として使用してゐる場合にも、なほその原義の力に對して無關心であることが出來ない。例へば「池」の字を「いけ」として頭に入れた人は、「多池波奈」とは使ひにくい。即ち池の字が象形文字の性質によつて寫音文字たることを拒むのである。かくして漢字の理解の廣まるにつれ自ら漢字の日本語化が起らずにはゐられない。然らば舊記編纂までに出來上つてゐた漢

字の日本語化は、日本人の漢字理解の問題に歸着するとも見られるであらう。

そこで振返つて出發點へ歸る。そこでは歸化人が日本へ來てから漢字を學んだことに注意した。また彼らの學習が日本人としての學習であつたことにも注意した。彼らは漢語の記憶を保存してゐたかも知れないが、しかし日本語にも通じてゐたに相違ない。さういふ人たちが漢字を學べば、この漢字は彼らの記憶する漢語と新しく覺えた日本語との結合點になる。例へば彼らは「せん」といふ漢語を知つてゐる。さうしてそれが日本語の「やま」に當ることをも知つてゐる。そこで「山」といふ漢字を習ふ。彼らにとつては「山」は同時に「せん」であり「やま」である。かくして歸化人は漢字の理解と漢字の日本語化とを同時にやつた。かうなれば日本人がそれを學び始めない筈はないであらう。漢字が歸化人の獨占であつたと見るのは、それが異國のものとして近づき難いといふ理由に基く。既に歸化人がそれを近づき易いものに變じてくれた以上は、もはやその理由は存しない。つまり上代の日本人は、我々が子供の時代に漢字を習ふのと大差のない方法を以て、漢字を學んだのである。即ち「山」はやまであつて音を「せん」といふと教はつたのである。この場合、「神」「天」の如き、直ちに日本語に適應する

ものない漢字は、一部分のみ接觸する「かみ」「あめ」などにあてはめられる。しかし日本人が支那の文章を（例へば論語を）學ぶとすれば、この種の漢字はたゞ在來の「かみ」「あめ」の意味のみでは理解が出来ない。そこで「神」「天」等の含む抽象的な意味が説明せられる。それをきいた日本人にとつては「かみ」「あめ」等の日本語は内容に變化を來たすのである。

明かにこれは日本人の仕事である。しかしそれを可能ならしめた者は漢語と日本語とに共に通じた歸化人でなくてはならない。

こゝで前節の終りに提出した疑問に答へることが出来る。たとひ漢字が歸化人の社會のみに行はれてゐたとしても、古記録の示す漢字の日本語化は、「日本人として仕事」である。しかも漢字が日本人に學ばれなかつたといふ證據はない。だから古記録の示す漢字の日本語化は、歸化人と固有日本人とを問はず、とにかく日本人の仕事である。従つて漢字の學習の内に文化混融を認めるのは誤りでない。

六 歸化人と技藝

歸化人に關する傳説の多くが才伎才藝について物語るところを見れば、上代日本人が歸化人から受けた最も大きい印象は、その巧藝の技術であつたに相違ない。さうしてこの巧藝は、日本人の美意識に影響するところ少くないのである。

歸化人の技藝は衣食住の全面に互つて居り、食についてさへ獸肉料理人の團體たる「シユヒト害人部」の創設が物語られてゐるが、最も著しいのは何と云つても衣に關するものである。養蠶業は古くから日本人に知られてゐたが、しかしその發達には歸化人の貢獻するところが多かつたらしい。百二十縣の弓月移住民は、養蠶の業に最も長じてゐたらしく、絹織を租税として獻じた故に朝廷の眷顧を受けたと云はれてゐる。恐らく同一の理由で彼らは移住以後諸方の臣連に劫略せられ、秦氏の部下に残るもの僅かに十分の一にも足りなかつた。で雄略朝に秦オモト酒、公の願によつて召集せられ、九十二部二萬八千六百七十人が集まつた。これらの秦民はやがてまた桑に

よき國々に散らし遷して養蠶に従事させられる。朝廷は彼らが租税として獻ずる絹織の故に彼らを愛護するのである。九十二部落の國內移住。老幼男女二萬八千人が幾十組かに別れて山野に寝ねつゝ旅行する。それが養蠶のためであるとすれば、その状態から刺戟をうけた一般日本人が養蠶に對して或興味を起さずには思へない。殊に諸國の臣連に劫略せられた歸化人の内には、混血により、或は他の事情によつて、自らそこに留まることを欲したものもあるであらう。もしそれらの歸化人が養蠶の法に長じてゐたとすれば、それらは日本人の村落内にあつてその才藝の故に尊重せられたに相違ない。かくして歸化人の養蠶の技術は、一般民衆の間に廣まつて行つたのである。

そこで豊富に産出せられ始めた絹糸は、織つて絹織となし、縫つて衣裳とされる。その織り方縫ひ方等の進歩もまた歸化人の刺戟によつたらしい。たなすゐひとあはとり手末才伎漢織、くれはとり吳織、及び衣縫きぬぬい兄媛、あひめ弟媛を吳から輸入した傳説は、この間の消息を語るものである。これらの女の名は、勿論日本に來てからその才藝の故につけられたものであらうが、(或は傳説と共に後に至つて作られたものであらうが)とにかく織縫に巧みな歸化人があり、その名の下に幾つかの「部」が發達し

たことは事實であらう。さうなれば才伎女の傳説は、織縫の技術の社會的發達を意味するのである。家庭にあつて織縫を日常の職業とした當時の女は、——即ち當時の「働き得る人」の半數は、——新しい技術によつて強い刺戟を受けざるを得なかつたであらう。女は戀愛の故にいかなる時代にも美と關聯する。より美しく自らを飾らうとするのは、彼らの本能である。更にまた愛人のために衆にすぐれた美衣を造らうとするのは、戀する女の自然の情である。この女の心にとつて、既に久しい願望の對象であつた漢土の美しい織物衣服を自ら造り得る技術は、情熱的な模倣の對象たらずにはゐない。貴族の女さへも機に坐して愛人のために「御製がね」を織つた時代である。もしくははその宮殿に於て女どもに「御衣がね」を織らせた時代である。衣縫部の出現が家毎の織縫工藝に強い影響を及ぼすのは當然であらう。

歸化人の才藝が右の如き意味を持つたとすれば、雄略朝に新しく百濟から輸入せられた漢人もまた注目すべきものである。新漢いまきつあやとして名前の記されたのは五人であるが、然しこれらの人々——陶部たわづくりべ、高貴たかき、鞍部くらつくりべ、堅貴かたき、晝部あひさへ、因斯羅我いんしらか、錦部にしこり、定安那錦ていあなにしこり、譯語をざ卯安那——は、各々一つの部の代表者であり、従つて各々一つの團體を意味するらしい。彼らが桃原真神の原などに

居住せしめられたといふことは、そこに陶器製造や、鞍製造や、或は裝飾文様の製作、錦の織り出しなどを専門とする職工の部落が出現したことを意味するのであらう。これらは専門的技術を必要とするだけに一般民衆の模倣を引き起したとは思へないが、しかしこの種の技術にたづさはる者に對しては、強い影響を與へたであらう。

齋瓮が朝鮮傳來の土器様式であることは遺物の比較によつてもはや疑の餘地を存せない。朝鮮に於てももとは彌生式に似た土器を造つたらしいが、漢式土器の影響が加はるに及んで、かの齋瓮を製作するに至つた。それが日本に傳へられたのは恐らく三世紀であり、さうして最初はたゞ神聖な場所にのみ用ゐられたのであらう。天の香山の土を以て嚴瓮を造り天神地祇を祀つたといふ神武紀の傳説は、かういふ初期の齋瓮使用を暗示するものでないとは云へない。が齋瓮の流行は朝鮮移民の渡來後であつて、彌生式土器の製作者も漸次齋瓮の製作に移つたらしい。この際日本人は窳法を彼らから學んだのみならず、土器の形や文様をまでも模倣せずにはゐなかつた。もし日本風の特徴があるとすれば、それは模倣の努力の間に知らず／＼に現はれるのであつて、強ひて自らを現はさうとしたものではない。だから遺物に即して云へば、齋瓮

なるものは、日本土器に朝鮮の影響が加はつたといふよりも、むしろ朝鮮土器に日本の影響が加はつたと見らるべきものである。

齋瓮について影響の著しいのは建築であつたらしい。播磨白國の家形埴輪（東京博物館）に見ても支那風の樓閣が建てられたことは明かであるが、傳説によればこの種の建築は當時の人心に一種の驚異の念を起させたのである。雄略紀にいふ、木工こたくみつけ鬪むた鷄けの御田が初めて樓閣を起した時、伊勢の采女は樓上を疾走する御田の飛行する如き姿に驚いて庭上に倒れた。宮女でさへもさうであつたとすれば一般の人民は猶更のことであらう。それだけにまたこの影響が一般の建築に及ばなかつたことも考へられるが、しかし家形埴輪や石棺、古墳などに徴すると、上古の建築には既に四注造や入母屋造（類似）が行はれてゐたのであつて、棟梁軒等の構造に於てもかなり進んだものがある。しかもこれらの埴輪や古墳は關東より九州に到るまで、あらゆる所に見出されるのである。たとひそれが貴族に限られたことであつたとしても、とにかく「日本全國」にこの種の發達した木造建築があつたことは認めねばならぬ。さうしてこれは恐らく歸化人の傳へた支那木造建築の影響である。雄略紀に傳へられる猪名部の眞根はその巧妙な木

工の技を以て天皇を驚かせ奉つたのであるが、さういふ木工が少なからず存在して、在來の建築に急激な改良を加へたことは疑ふ餘地がない。

七 傳説歌謠に於ける外來的要素

造形術に於ける歸化人の影響は以上の通りであるが、次には傳説歌謠等に於ける影響をも觀察して置かなくてはならぬ。

天の日槍ひぼこの傳説が他の古傳説と共に上代史の内にあみ込まれてゐることは、傳説と歸化人の關係を暗示するところが多い。この傳説は古事記によると、

新羅の國に一つの沼あり。名をあぐぬまといふ。この沼のほとりに或る賤しづの女め晝寝したりき。こゝに日のひかり虹の如その陰ほとを指したるを、また或る賤しづの夫を、そのさまを異あやしと思ひて、つねにその女の行をんな おこなひを伺ひけり。かれこの女をんな、その晝寝したりし時より妊みて、赤玉を生みぬ。こゝにその伺へる賤しづの夫をその玉を乞ひとりて、恆に包みて腰につけたりき。

この人、田を谷の間につくりければ、耕人どもの飲食を一牛に負はせて、谷の中に入り、その國主の子天の日矛に逢へり。かれその人に問ひけらく、何ぞ汝飲食を牛に負せて、谷へは入るぞ。汝必ずこの牛を殺して食ふならむ。即ちその人を捕へて獄囚に入れむとす。その人答へけらく、吾牛を殺さむとはあらず、唯田人の食を送る耳。然れどもなほ赦さざりければ、その腰の玉を解きて、その國主の子に幣りぬ。かれその賤の夫を赦し、その玉をもち來て床の邊に置きしに、即ち美麗しき嬢子になりぬ。かれ婚して嫡妻としたり。こゝにその嬢子、常に種々の珍珠を設けて、その夫に食はしむ。かれその國主の子、心奢りて妻を詈れば、その女言へらく、凡吾は、汝の妻になるべき女にあらず、吾が祖の國に行ななむ。即ちひそかに小船のり、逃げ渡り來て難波に留りぬ。(こは難波の比賣碁曾の社にます阿加流比賣といふ神なり。)

日矛はこの女のあとを追うて日本に渡來するのであるが、日矛が明かに新羅の王子とせられてゐるに反して、その妻は日本を「祖の國」と呼び、日本に於て神に祀られてゐる。しかも彼女は新羅の一賤女によつて生れたのである。然らば彼女が日本を「祖の國」とする所以は、彼女

の母が「日の光」によつて妊んだといふ點になくはならない。

ところでこの話は、高勾麗祖先の傳説と同一の起源を有するものではないかと論ぜられてゐる。魏書高勾麗傳によると、夫余王のために室中に閉ぢ込められてゐた河伯の女が、日に照らされ、身を引いてこれを避けても日影がまた逐ひ來つて、遂に孕んだ。そこで生れたのが五升大の卵であつた。夫余王はこれを棄てて犬に與へたが、犬は食はずして棄てた。豚に與へたが豚も食はなかつた。王自ら割らうとしても割ることは出来なかつた。で結局その母に還し、母親が物に包んで暖所に置くと、中から一男が生れた。それが高勾麗の先祖朱蒙である。この話の骨子は「日に照らされて卵を生んだ」といふ點であつて、魏志扶余傳の「橐離國王の侍婢が鶏子の如き氣の天より下れるに感じて妊んだ」といふ話と幾分の類似を持つ。扶餘の傳説として古くから存したものらしい。百濟の歸化人の上表文に、「百濟の太祖都慕大王は、日神靈を降し、扶餘を奄ひて國を開き、天帝錄を授け諸韓を惣べて王と稱せり」とある。(續紀、延略九年七月) 或方法でこの傳説が日本に傳つてゐたことも確かである。もしこの考證が信ずべきであるならば、日矛の妻の話は韓人の傳へたものに相違ない。

古事記の説話も韓地傳來の痕跡を示してはゐる。しかし日本に於ての變化は更に著しい。それが「新羅」の話となつてゐることは、新羅征討の刺戟を強く受けてゐた日本人の心理の無意識的な働きに相違ない。扶餘は日本人にとつて無意義である故にその影を没したのであらう。河伯の女が沼のほとりに晝寝する農婦と變つたのも、牧歌的な日本人の心の作用に基くと見られる。日光にほとを照らされる描寫も、「日蔭が逐ひ來る」といふよりは遙かに直觀的で、日本他の諸傳説に現はれたこの種の描寫と一致する。生れたものが卵でなくて赤玉であることも同じく直觀的な心にふさはしい。卵から生物が生れるといふ知識的な聯想をかりるよりも、美玉が直ちに生命を得て人に化する方が、彼らにとつて自然なのである。天照大神の勾玉から天の忍穂耳の尊が生れ、床の邊に置かれた丹塗の矢が美しき男子に化するといふ風の考へ方は上代人の好むところであつた。だから一方で卵がかへるまでの無趣味な、知識的な話が物語られる間に、日本では赤玉の行方についての農人らしい詩趣ある話が物語られる。卵は結局「暖められて孵る」のであるが、赤玉は「王子の床の邊に置かれる時」美しき女に化して王子と婚するのである。これらの諸點から見ても、この話は明かに日本人の心を通過してゐる。更にそ

の結末に至つて、「日光」の子であるが故にこの女が日本を「祖國」と呼ぶのは、純然たる日本的想像でなくてはならない。

かく見れば歸化人が與へたのは知識であり材料であつて、想像ではなかつた。が日本人の想像力の作用は、歸化人が傳へた知識の故に、反つて活潑に動き出したらしい。

この關係が古い傳説の内にとれほど透見出せるかは難かしい問題である。しかしそれがどれほどの程度に見出せたとしても、歸化人が日本人の想像力を刺戟し、發達させたといふ以上の影響は存しないであらう。

たゞ一つこゝに注意すべきは、雄略天皇が一言主の神に逢はれたといふ話である。古事記によると、

天皇すめらみこと葛城山に登り幸いとませる時、百官の人ら、悉ことごとく紅紐こゝろひつける青摺あざの衣きぬを給はりて服きたりき。

その時に向ひの山の尾より山の上に登る人あり。既に天皇の鹵簿こぼにひとしく、またその装束びのさま、及び人衆ひとぐも、相似てわかれず、こゝに天皇望みわらして問はしめ曰たまはく、この倭の國に吾われを除おきてまた王きみは無なし。今誰人ぞかくて行く。即ち答へ曰たませる状さまもまた、天皇の命みことの如くな

りき。こゝに天皇大に怒らして、矢刺したまひ、百官の人らも悉に矢刺しければ、その人らもまた皆矢刺せり。かれ天皇また問はしめ曰く、然らばその名を告らせ、各名を告りて矢弾たむ。こゝに答へ曰さく、吾まづ問はれたれば、吾まづ名のりせむ。吾は悪事も一言、善事も一言、言離の神、葛城の一言主の大神なり。天皇こゝに畏みて曰く、恐し我大神、「うつしおみ」有むとは覺らざりき、と白て、大御刀及び弓矢を始めて、百官の人らの服せる衣を脱がせて、拜み獻りき。かれその一言主の大神、手打ちてその捧げ物を受けたまひき。かれ天皇の還りますとき、その大神、満山の末、長谷の山の口に送りまつりき。かれ一言主の大神は、その時に顯はれませるなり。

書紀はこの物語を次の如く傳へてゐる。

天皇葛城山に射獵す。忽ち長人を見、來つて丹谷に望めり。面貌容儀、天皇に相似たり。天皇これ神なりと知れども猶故らに問ひて曰、何處の公ぞ。長人對へて曰、現人の神ぞ、先づ王の諱を稱れ、然る後に道はむ。天皇答へて曰、朕はこれ幼武の尊なり。長人次に稱りて曰、僕はこれ一事主の神なり。遂にともに遊田を盤しみ、一鹿を驅逐ひて、箭を發つ

ことを相辭ゆづり、轡くわを並べて馳騁す。言詞恭恪。有レ若ニ逢仙一。こゝに日晩れて田罷かりみ、神天皇を侍送して來目の水かはに至る。是時百姓咸言く、有徳天皇也。

この二つの物語はその著しい相違に拘らず現人神あらひとがみの出現に於て一致してゐる。さうしてこの現人神の出現は、神代史の神々に於てほとんど見られないところである。神々はその意志を神がかりや太占や夢やなどによつて人間に傳へる。しかし自らその姿を人の前に現はしはしない。たゞ一つ例外として大物主神の美女と婚する話があるが、しかしこの神が主として活動するのは神代史の外に於てであり、またその出現も神と婚する美女にのみ現はれるのであつて一言主の神と同様でない。前者は、蛇が美女となつて人或は神に婚する話と共に、上代説話中の一形式に過ぎないが、後者は明かに支那の神仙しせんに類似を持ち、上代傳説中に唯一のものである。だからこれを歸化人の影響と見ることは不穩當ではなからう。雄略朝の奇事異聞の類に歸化人の傳へたらしいものが多いことは既に説いた。漢人の心に深く浸み入つてゐる神仙の思想がそれらの場合に活らき出さなかつたとは思へない。もし一言主の話をその徴證と認め得るならば、そこからまた神仙の思想がいかに日本人の直觀的な空想を刺戟したかも考へることが出来る。

次には歌謡であるが、特に記紀の長歌については、支那文藝の影響の著しいことが説かれてゐる。即ち修辭的には支那文藝に多い「對句法」が模倣せられ、形式的には「規律的に語を排列すること」を學んだと見るのである。が支那文藝の影響は日本人の歌謡を刺戟し發達させたといふまでであつて、「模倣」「學習」と呼ばれるほどのことではない。日本語の根本の性質を考へ、古い民謡に現はれた自然の律動を味へば、長歌の律格にも確かに或必然性が見出せる。

音數の問題も母音の多い多綴の國語と子音の多い單綴の支那語とは同じ意義を擔ふものではあり得ない。支那の詩賦に於ては言葉の響きと音の抑揚とが律格の根本をなすが、日本の歌に於ては、音數と呼吸の關係がそれに代る。音數の少い一句が軽く、多い一句が重く感ぜられるのは、この理由に基くのである。そこで輕重高低が音數によつて鹽梅せられ、心情の律動もそれによつて現はされる。記紀の歌に於ては音數の定まらぬ多くの民謡の内にもこの種の律動の現はし方が一貫して用ゐられてゐる。この率直で自由な形式が何故に音數の定まつた律格となつたかは、あらゆる藝術が形式の完成に進んで行くと同じき理由によつて説明せられるであら

う。即ちそれ自身の内に存する雑多なものを整齊しようとする要求によるのである。この要求は支那の詩賦の整然たる形式に刺戟せられて起つたかも知れない。しかしその要求が實現したところは、あくまでも自らの内から出た開展であつて、知識的な模倣ではない。修辭法に於てもさうである。繰り返しのすきな日本人が、心生活の複雑さを加ふるにつれてこの繰り返しに

「變手」ザアリナイシヨ

を求め、對句に似た句法を自然に造り出すといふことは恐らくはあつたであらう。

繰り返しそのものが既に音樂的には均齊を意味する。日本人はこの流れ行く前後の均衡を愛して、一句毎に繰り返しを用ゐることを好んだ。

いざ子ども、野びる つみにひる つみに、……

つきねふ山代川を、宮のぼり我のぼれば、……

すゝこりが醸みしみに、我れ酔ひにけり、ことなぐしゑぐしに、我れ酔ひにけり。

人にありせば太刀はけましを、衣きせましを

かういふ繰り返しによつて上代人はその感情の横溢を現はし得たと感じたのである。だからそれが一歩進むと、この繰り返しそのものを基調とする歌が生れなくてはならぬ。記紀の長歌が

それである。右に擧げた一句づゝの繰り返しは、こゝでは全篇に押しひろげられてゐる。この場合繰り返し句の前につく言葉が一々變へられて行く間に、偶然反對觀念を對立させることも起るわけであつて、必ずしもそれが知識的に作爲せられたわけではないであらう。

さか、しめをありと聞かして、くはしめをありと聞こして、さよばひにありたし、よばひにありかよはせ、太刀が緒も未だ解かずて、おすひをも未だ解かねば、おとめの鳴すや板戸を、おそふらひ我が立たせれば、ひこづらひ我がたせれば

の如き、反對觀念を對立させたところはない。強ひて云へば最後の「押す」「引く」の二語がそれに當るであらうが、これらも他のものと同じく繰り返しの必要から直觀的な形容或は物象を並べたのみであつて、對句の形式を眞似たとは云へない。既に繰り返しを日本人の趣味と認める以上は、これらの長歌はその著しい現はれと見られなくてはならぬ。

歌謡に於てもし漢人の影響が認められるとすれば、それは心生活全般に於ける漢人の影響の結果に過ぎまい。歌謡そのものの藝術的特性に於ては、この種の影響はほとんど認められないと思ふ。

第三章 古事記の藝術的價值

一 古事記の成立年代

古事記を史料として取扱ふためには嚴密な本文批評を先立てねばならぬ。しかしこれを想像力の産物として鑑賞するつもりならば、語句の解釋の他にさほど多くの準備は要らない。しかも古事記がその本來の意義を發揮するのは、後者の場合に於てではないだらうか。

津田左右吉氏によると、古事記の原形が製作せられたのは繼體朝より欽明朝に至る時代であり、その製作の目的は皇室の由來を説明するにある。しかし古事記の如き一つのまとまつた作品が、(しかもその幻想に於て明かな統一を持つ作品が)政治的必要のみによつて作爲的に製作せられ得るものではないであらう。たとひ外的の動機が右の如くであつたとしても、製作の

根本の力は説明を要求する驚異の心から出た想像力の活動でなくてはならぬ。さうしてこの種の活動は、まづ個々の説話に於て古くより行はれ、漸次それを統括するより大きい努力に轉じて行つたものに相違ない。だから古事記成立の年代は、非常に長期に亙ると認められねばならぬ。たゞそれを最後の形に結晶させたのが繼體朝より欽明朝に至る時代だと云ふことには、同意せざるを得ないと思ふ。

自分は「最後の形」といふ。然らば欽明朝以後一世紀半の間に或變化のあつたことは認めないのであるか。また天武朝や太安萬侶の仕事によつて何の變更も起らなかつたと見るのであるか。左様、大體に於てさうである。その理由は、前章の『上代日本文の成立過程』に於て述べたところに既に示されてゐる。もし安萬侶が何らか手を加へたとすれば、それは從來離れてゐた帝、皇、日、繼、と先代、舊、辭、とを混合したことに過ぎないであらう。この兩者は現在の古事記に於て明かに辨別せられる。古事記を藝術品として見るときには、右の混合は全體の統一に對する最も不幸な障礙である。然らば安萬侶は舊辭の藝術的價値を滅殺する以上に内容的には何事をもしなかつたわけになる。舊辭の作者が想像力によつて製作したものを、安萬侶は歴史編纂者の

知力によつて整理した。彼はそれを以て形式を整へる所以と解釋したかも知れない。しかし實は藝術的形式を破壊したに過ぎぬ。でもし我々が現在の古事記から帝皇日繼と先代舊辭とを分離するならば、(即ち誤まつて混合せられた系譜と物語とを、——散文的な現實の記録と想像から出た詩的敘述とを、——自然主義的記述と理想主義的記述とを、分離するならば、)そこに現はれた先代舊辭こそは、繼體欽明朝に最後に結晶した一つの藝術的記念碑なのである。

日本書紀の内容から察せられる如く、上古の舊辭の類は古事記によつて傳へられる先代舊辭のみではなかつた。傳承を多少づゝ異にするさまざまの舊辭が、——恐らくは十を以て數ふべき異種の舊辭が、先代舊辭の他にも存在した。書紀の記者はそれらの材料を出来るだけ多く活かせようとしたらしいが、安萬侶の古事記撰錄に於てはたゞ一つの先代舊辭を採用したのみである。かく先代舊辭が多數の舊辭類の中から特に選抜せられたのは何故であるか。それが「宮廷に傳へられた舊辭」であつた故だとも解せられぬではない。が書紀の内容から考へても、宮廷に傳へられた材料がこの一本のみであつたとは認められない。だからこの一本のみが特に重用せられたのは、この一本がもろ／＼の舊辭の内の最も優れたものと考えられた故であらう。

さうしてそれが優れてゐるとせられた所以は、それが他の舊辭よりも後に現はれてそれらを合
糅し、従つて物語として最も體をなしてゐたといふ點に存するであらう。この見解が正しいな
らば、我々は古事記に於て上代の代表的作品を認めることが出来るのである。

以上の考を要約すると、種々の異つた舊辭類を巧みに綜合した先代舊辭が繼體欽明朝の頃に
作られ、それが奈良朝の初めに古事記として書き改められたといふことになる。これは初めに
異説を置き後にその綜合を考へる點に於て、津田氏の説と丁度逆になる。津田氏によれば、繼
體欽明朝に製作せられたのはもろくの舊辭の原形であつて、それがさまざまの異體に分れた
のは推古朝以後の改作にかゝるのである。然し諸種の異説の間に共通の骨格がある故を以て、
その骨格が或時期に突如として製作せられ、その後徐々として異つた肉をつけたと見ることは、
この種の作品の製作過程としてどうも穩當でないやうに思はれる。何人も承認するだらう
如く、舊辭の中心興味は神話傳説の類にある。さうしてこれらの神話傳説は遅くとも古墳時代
の初頃より徐々として國民の心に結晶して來たものである。繼體欽明朝の頃にこれらの神話傳
説の間に種々の異説の存したことは當然であらう。たとひこの時期に神話傳説の全體を總括す

る構想が、「宮廷に於て」作られたと假定しても、その構想によつて統一せられる材料が異つてゐる限り、そこにそれ／＼異つた舊辭が生れ出るのは不思議でない。況んやその種の構想は既に古墳時代の初めに起り得たのであり、従つて神話傳説の類は初めからかゝる構想に支配せられてゐたかも知れぬのである。さうなれば、舊辭の異本の間に通の骨格のあることは、材料に内存する構想が一つであつたことを示すに過ぎないのである。

推古朝以後の改作を證據立てるためには、古事記の歌謡の中に形式の新しいもののあることが指摘されてゐる。しかし繼體欽明朝の歌謡が或形式でなくてはならないといふことは確證せられてゐない。だから逆に古事記の歌謡が繼體欽明朝の歌の絶頂を示すものと見ることも出来るであらう。法王帝説等に傳へる數首の推古朝の歌は、古事記の最も進歩した形式の歌に比して、一步萬葉の歌に近づいてゐる。例へば、

いかるがのとみの井の水いかなくにたぎてましものとみの井の水

いかるがのとみの小川の絶えばこそわが大君の御名忘らえめ

の如きがそれである。それらは必ずしも古事記中の名歌より優れてゐるとは云へない。が推古

朝に於ては、特に歌人でない人さへも、右の如き歌を作り得た。然らばその前の時代の或すぐれた作家が、すぐれた歌を作つたことに不思議はない。

が我々は、古事記に關しては、推古朝以後の改作どころか、その全體を平安朝初期の製作とする説のあることを忘れてはならぬ。中澤見明氏はその『古事記論』に於て、太安麻呂の古事記序が僞撰なること、古事記本文も日本書紀を材料として弘仁の頃に松尾、下鴨、日枝神社系統の或神主の手に成つたものであることなどを論證しようとしてゐる。その掲げてゐる論據にはかなり慎重に考究せらるべきものがある。がそれに對しては、古事記序の漢文の文體が平安朝の初期のものであり得ないこと、また古事記の用ゐる假名の中に日本語の古音が保存せられてゐること、などによつて、論駁せられるであらう。また書紀の列記せる諸異本を古事記が合糅してゐるといふ點も、書紀の成立後でなければ起り得ぬことではない。特に古事記ほどの作品を一人の手で僞撰するといふことは、よほどの天才でない限り、不可能と思はれる。古事記に關して中澤氏の提出した疑問の中には、容易に解き難いものも少なからず存してゐるが、然しその結論は尙早といふべきであらう。

二 文藝的作品としての構圖

古事記から帝紀を取り去つて舊辭のみを残すことは、神武天皇以後に於ては極めて容易である。然し神代史に於ては、系譜と物語との特殊な關係から、異つた見方をしなくてはならぬ。卷首及び卷尾の系譜が遊離し得るものであることは明かであるが、その間にはさまざまの皇統の正系、即ち天照大御神より鶉葺草葺不合うがやふさあへずの尊に至るまでの系譜は、物語の進行に何らの障礙をも與へないほど簡單であり、また調和もしてゐる。イザナギの尊の生産目錄はかなり冗長であつて問題とならないでもないが、創造の物語に被創造物の名を列挙するのは止むを得ないこととも見られよう。明かに問題になるのは、たゞスサノヲの尊の系譜である。物語の構造から見れば、スサノヲの尊の後の十七世の神々とその母神の名を列挙することは、必ずしも必要でない。況んやスサノヲの尊が大年おほとしの神、宇迦うかの御魂の如き自然神を生み、大年の神が更に十六柱の自然神人文神を生むことはイザナギの尊の創造に對して重複である。だからスサノヲの尊の

系譜は神代史の暗礁と見られなくてはならぬ。(中澤見明氏が古事記僞撰論の支點としたのはこの系譜である。)しかし帝皇日繼がスサノヲの尊の系譜を含まなかつたことは明かであり、従つて安萬侶がこの混合を行つたのでないことも認められる。然らばこの暗礁は先代舊辭の内に既に含まれてゐたのである。がこの點の詳しい考察は神話の研究に譲ることとして、こゝにはたゞ、これらの系譜が純粹の系譜ではなく半ば想像力の産物であることを注意するに止めよう。我々にとつて單に「名」に過ぎない神々も、これらの物語が作られた時代に於ては、現前に生きてゐる祭祀の對象であつたと思はれる。その生きた神々の間の血統の關係を考慮することは、或神祕的な感動なくしては出来ることでない。

古事記の内の先代舊辭を右の如く確定し得るとすれば、こゝに我々はこの作品の全體の構造を觀察することが出来る。

最初に來るものは化成神話である。國土は流動して形をなさず、日月未だこの土を照さない混沌の世界に、男女の二神が現はれて天上の浮橋から下界を探る。その矛先から滴下する潮は

自ら凝つて鳥となつた。それが二神生殖の靈場である。こゝに男女の交媾が極度の無邪氣さを以て描かれる。日本の國土のみならず、海神風神その他の數多き神々は、この交媾の結果として生れるのである。が、生殖の裏には死が現はれねばならぬ。女神は火の神を生んだが故にほとを焼かれて死んだ。男神はその枕邊に匂ひ足邊あしへに匂うて慟哭した。造化神である故にこの際にさへもなほ神々を産む。しかし死に打勝つことは出来ない。女神は黄泉國よもつくににゐる。男神は愛妻を連れ戻すために後を追うて黄泉にまで行つたが、「見るな」といふ禁を犯したために、遂に二神の中は争鬪に終つた。かくて女神は日に千人の死歿を誓ひ、男神は日に千五百人の出生を誓つた。

男神はみそぎによつてさまざまの神を産む。その最後に來るものが天照大御神、月讀つくよみの命、須佐之男すさのをの命、の三神である。それをきつかけに物語は高天原に移る。發端は海原を治らすべき須佐之男の命の「青山を枯らし河海を乾す」といふ壯大な慟哭である。その原因は母なる女神の根の堅洲國に行かむとするにあつた。父なる男神は怒つてその子を「この國」より放逐し

た。で須佐之男の命は、暇乞のために、山川國土を揺り動かせつゝ、姉の大神のゐます高天原に上つて来る。天照大御神はその物音に驚き、「我なせの命」の高天原を奪はむとするを疑うて、武装して出でて迎へられた。須佐之男の命は異心なきを證するために「誓て子を生む」ことを申出で、天安河に於て互に誓を立てた。須佐之男の命の劍からは三柱の女神が生れ、大御神の勾玉から五柱の男神が生れる。「女を生む」ことは心の清き證據である故に、誓は須佐之男の命の勝となつた。勝に乗じた須佐之男の命は畔放ち溝埋め等の亂暴を行ひ、遂に大神のゐます忌服屋に逆剝の馬を投げ入れる。こゝで大御神の石屋戸籠りとなり、鏡と玉とによる祭祀や、ふと祝詞や、宇受賣の踊などが描かれる。大御神は鏡の力によつて石屋戸から出て來られるのである。この事件の結果として須佐之男の命は、八百萬の神の決議により、千位置戸を負はされ手足の爪を抜かれて、高天原から放逐せられた。

こゝからまた舞臺が變つて出雲神話になる。まづ須佐之男の命の蛇退治である。前段に於てたゞ我儘な亂暴な神であつた須佐之男の命は、こゝに至つて美女のために冒險する英雄となつ

たのみならず、三種の神器の一として後代に遺つた草薙の劍がこゝに現はれ、明かに後代の民衆によつて愛唱せられたらしい「やくも立つ」の歌がこゝに結びつけられる。さうしてこの婚姻から、後代の諸國に祀られてゐる農業神「大年の神」や、稻の魂であつて或は稻荷神社の本尊かも知れない「宇迦の御魂」が生れてゐる。また英雄神の系統を引いた方では、古事記神代史中の最も美しい部分の主人公である大國主の神が現はれてくる。天孫の統治權を明かにするのが神代史の目的であつたとしても、この書の作者自身は出雲神話に對して滿幅の同情を注いでゐるのである。

大國主の神の物語は「稻羽の白兔」を以て始まる。大國主の神は兄弟八十神と共に稻羽の八上姫を得むとして稻羽に行く途上氣多の崎で裸兔に逢つた。隱岐より本島に渡らうとして「わに」を欺いたために、怒つた「わに」がその衣を剝いだのである。前に行つた八十神は「潮をあびて風に吹かれろ」と云つた。その教に従つた白兔は、赤裸の肌の痛みに堪えかねて泣き伏してゐた。あとから來た大國主の神は温い同情を以て淡水と蒲黄かまつはなとにより白兔の膚を癒えさせた。そこで白兔は大國主の神を祝福して「八上姫を得たまはむ」といふ。果してその通りにな

る。

次は大國主の神の受難の物語である。八上姫に失敗した八十神たちは、大國主の神を殺さうとして、赤猪を捕へさせると稱して焼石を抱かせた。我子の殺されたのを見た母の神若姫は、哭き患へて高天原に上り、神産巢日の命に請うて、蛭貝姫と蛤貝姫との助力を得、遂に我子を蘇生させた。そこで八十神はまた欺いて山に連れ込み、大木の裂目に挿み殺した。母の神はそれを探し出して再び蘇生させ、將來の危難を脱るゝために木の國に逃れさせた。

そこからまた大國主の神は須佐之男の命の根の堅洲國に行く。この物語は伊邪那岐の命の黄泉下りとかなり著しく類似したものであるが、たとひ同一源泉から出てゐるとしても既に別種の説話に分れてゐる。「見るな」の禁はこゝにはない。かれは戀愛の破綻に終るが、これは戀愛の成功に終る。その中心の興味は、須佐之男の命の残酷な試みを切り抜けてその娘を奪ひ去るところにあるらしい。蛇の室、吳公わがせと蜂の室、及び八田間やたまの大室の苦難は、須勢理姫の心づくしに救はれ、燃ゆる野の苦難は鼠によつて救はれた。さうして遂に須勢理姫のみならず、生太刀なち、生弓矢いんゆみや、天の詔琴つりことをまでも奪つて逃げ出すのである。黄泉比良坂よもつひらまで追ひ出でた須佐之

男の命は、遙かに望んで「おれ大國主の神となれ」と呼ぶ。大國主とは國土を統治する君主の謂である。そこで須佐之男の命の言葉の如くに、大國主の神の統治が始まつた。

次には大國主の神の戀愛が物語られる。八上姫は嫡妻須世理姫の嫉妬を恐れて稻羽へ歸つたが、大國主の神はその嫉妬を恐れずして高志の沼河姫を愛した。「八千矛の神」の戀愛を歌ふ長歌がこゝに引かれてゐる。又そのあとに須世理姫の嫉妬と愛情とを歌ふ美しい長歌もある。これらの長歌はもと獨立して語られたものに相違ないが、舊辭の作者は歌詞の縁を辿つて大國主の神の物語に編み込んだのであらう。編み込み方は巧みとは云へない。しかしこれらの歌の柔らかな美しさによつて、徐々に高まつて行く出雲神話の律動は、最も望ましい頂點に達するのである。

長歌のあとに系譜が来る。そのあとに神産巢日子少名彦名の出現や、海原をてらして寄り来る神の出現が物語られる。前者は天の羅摩船にのり鶯皮を衣服にして歸來する神であつて、大國主の神と共にこの國を作り堅めた後に常世の國に去つた。後者は自ら「倭の青垣東山」に祀られることを望んだ御諸の神であつて、その幽暗な蔭は人間的な英雄神と著しい對照をなす。

最後にはまた大年の神から生れた農業の神、竈の神、その他十數神の名が列ねられてゐる。

出雲神話のこの結末は、その薄暗い低調によつて、一種縹渺たる感じを與へる。そこに突如として新しい高天原の物語が、——「水穗みづほの國は我御子の知らさむ國」といふ天照大御神の宣言によつて開かれる物語が、——始まるのである。この場面の轉換は確かに注目に價する。最初の造化神話の舞臺は地上であつて、それが第二段の高天原神話に移る際には、その間の楔として須佐之男の命の上天が物語られた。次で第三段の出雲神話に移る際にも、同じく須佐之男の命が楔となつて地上へ降りて來た。然るに今や第四段に移るに際して何らの楔もない。地上の國には大國主の神の如き優れたる神が君臨するに拘らず、天上に於ては、何のきつかけもなく、新しい地上の君主が指名せられる。地上の國には愛と信仰とに充たされた平和な生活があるに拘らず、地上に降さるべき天つ御子は、天の浮橋に立つて、「水穗の國はいたくさやぎてありけり」と報告せられる。明かにこの物語は新しく始まるのである。さうして伊邪那岐いざなぎの命の物語が天神の命と天の浮橋とによつて始まる如く、この物語もまた大御神の命と天の浮橋と

によつて始められてゐる。このことは、もし作者の唯一の目的が皇室の統治權の正當性を立證するにあつたとすれば、かなり大きい破綻でなくてはならない。何故なら大國主の神を極度の同情によつて描いたあとでは、非常に強い理由が楔として存しなければ、この神を斥ける企ては正當と感ぜられないからである。が單に藝術としてこれを見れば、この間に楔のないことは反つて効果を高める所以と見られるであらう。天と地との關係はこれまでも幾度か描かれた。伊邪那岐の命は最初の「創造」に失敗して相談のために天へのぼる。その子を高天原の主神とする。須佐之男の命は地に降つた後にも草薙の劍を高天原に捧げてゐる。大國主の神の母神はその子を助けるために天へのぼつて神産巢日の神の助力を得る。神産巢日の神はその子を大國主の神のために地上に降してゐる。これらの關係に於て天と地とはかなりに親しい。が地上には既に天照大御神の子孫でない神が美しい國を立ててゐる。その國に天照大御神の直系が君臨さるべきであるとすれば、——それはこの物語の語られる時代に於ての事實であつた、——その場合には兩者の間の斷然たる結合が試みられなくてはならぬ。さうしてそれを作者は藝術として試みようとするのである。そこでこれらの物語を貫いて流れて來た律動が、次に現はるべ

き大きい律動を際立たせるために、一瞬の間、停頓しなくてはならない。その停頓がこの場合の場面轉換に現はれてゐるのである。出雲神話を冷遇し省略した書紀に於てこの轉換が目立たないに拘らず、大國主の神の傳説に一つの頂點を置いた古事記に於てこの轉換が著しく目立つのは、作者が無意識にやつた右の如き技巧の結果であらう。

天照大御神の宣言によつて始められた高天原の物語には、まづ八百萬の神の會議がある。大御神の勾玉から化生せられた天つ御子は、地上に降される途上、「水穗の國のさやげる」を見て、天の浮橋から引返された。水穗の國の征定は、君主自らでなくして、力ある他の何人かが試みなくてはならぬ。そこで八百萬の神の會議は思金の神おもひかねに指導せられて、天の菩比ほひの神の派遣を議決した。がこの神は地上に降るや大國主の神に媚びついて、三年に至るまで復命しなかつた。再び會議が催されて天若日子あめつわかひこの派遣が議決せられる。然るに若日子も大國主の神の娘下照姫と婚して八年を経るまで復命しなかつた。こゝに於て若日子を中心とする一つの挿話が物語られる。若日子の淹留を問題とする會議は、雉きしの鳴女なきめを問責使として地上に送つた。雉は若日子の門なる楓にとまつて天神の命をのべる。若日子は天の加久矢を以てその雉を射殺す。矢

は雉の胸を貫いて逆さまに天上なる安の河原まで飛んで行く。そこには天照大御神、高御産巢日たかみむすひの神が諸神と共に會議に坐つて居られる。高御産巢日たかみむすひの神はその矢が若日子の矢であることびを認め、諸神の前に誓ひつゝ、矢を投げ返された。矢は胡床に寝たる若日子の胸に當る。そこで夫の死を悲しむ下照姫の聲が風に送られて天上まで聞えてくる。それを聞いた若日子の父と妻子は、地上に降りて若日子のために喪屋をつくり、河鴈かゑんをキサリ持に、鶯うすを掃持はつきもちに、翠鳥そじどりを御食人けびとに、雀すずめを碓女うすめに、雉けいを哭女なきめにと定め、八日八夜の遊びをした。この時下照姫の兄阿治志貴あちしき高日子根たかひこねの神が弔ひに来て、その容姿が若日子と酷似する故に、遺族に取りつかれる。高日子根は穢き死人と間違へられたのを怒つて喪屋を蹴壞して飛び去つて行く。それを見送つて下照姫が「み谷みた二互ふたまたらす、あぢしき高彦根の神ぞや」と歌ふ。

一方天の安河原の會議では、そこに出席した諸神の内に適任者がなく、遂に安河の河上かみかみに立てこもつた天の尾羽張おははりの神を勧誘して、その子建御雷たけみかづちを派遣することになる。こゝでいよいよ大國主の神との國ゆづりの談判が始まるのである。建御雷は「十掬つか劍つるぎを浪の穂に逆さまに立てその劍の先に趺坐して」大國主の神に對した。「汝うしが統治ちうしする葦原の中つ國は、我御子の治しらさ

む國と言ことよさし賜へり。汝が心いかに。」大國主の神は決答をその子に譲つた。事代主は直ちに國譲りを承諾する。しかし建御名方たけみなかたは千引石を手末に差上げつゝ、「誰ぞ我國に來て忍び／＼かく物云ふ、然らば力競べせむ」と決鬪を挑むだ。さうして建御雷のために「若葦の如く」つかみひしがれ科野しなぬの洲羽すはの海まで逃げて降服した。そこで大國主の神は葦原の中つ國を獻じ、己が祀らるべき社を「天神あまつかみの御子の天の御巢」と同じく造られむことを乞うて退隱する。

葦原の中つ國が平定せられた以上は、そこに天つ御子が降臨せられなくてはならぬ。が天つ御子はその役目を高御産巢たかみむすひ日の神の娘によつて生んだ己の子に譲られた。そこで天孫の降臨となる。従ふ者には「手弱女なれどいむかふ神におもかつ神」なる天の宇受賣うづめの神以下五件緒、及び勾玉、鏡、劍、思金おもひかねの神などがある。鏡は天照大御神の御魂であり、思金神は「政を爲す」ものであつて、共に高天原の神威を象徴する。かくて天孫は「天の石位いはくらを離れ、天の八重たな雲を押分け、いつのちわきちわきて、天の浮橋に浮きじまり、そり立たして、」日向の高千穂のくじふる峰たけに天降られるのである。

こゝで物語の舞臺は九州に移る。しかしその移動は單に「舞臺」のみならず物語の興味そのものに於ても認められる。天地交渉の段に現はれた政治的興味は、天孫降臨と共に消失した。大國主の神を壓迫して獻上させた葦原の中つ國も、九州神話には無關係である。今や興味の中心は戀と魚貝の説話にかゝつてゐる。曾て天孫降臨の際に「上は高天原を照らし下は葦原の中つ國を照らして」天の八衢やちまたに現はれた雄大な狻田毘古ざるたひこの神も、漁すなほりしてひらぶ貝に手をはさまれそのために海潮うしほに沈溺した。或は海魚を悉く集めて、天つ御子に仕へまつるか否かを問うた。また笠沙かささの崎みさきに御殿みまらふを造られた天孫についても、その新しい國土の統治の物語はなく、たゞ美女との婚姻の物語のみがある。天孫は美しい「木の花咲くや姫」を見て、「吾汝われいましと目合せまけあひむと思ふはいかに」と云はれる。姫の父は姉嬢なる醜い「石長いはなが姫」を副へて奉る。天孫は姉姫を返して妹姫とのみ婚せられる。そのために天孫の壽は「木の花」の如く散り易くなる。また天孫は木の花咲くや姫が一夜にして妊んだのを疑うて「そは我子に非じ、必ず國つ神の子ならむ」といはれる。姫は誓によつて身の潔白を證するために、戸なき八尋殿に火をつけてその中で産をする。火が燃え上つてから衰へるまでの間に、三人の御子がつゝがなく生れられる。

九州神話の大部分を占める「日子穗々手見の命の物語」も同じ調子のものである。この命は「山の幸彦」として狩獵に従事せられたが、兄なる「海の幸彦」に、その幸を易へて用ゐむことを三度乞うて斷られた。が漸くその望を達せられた時には、一尾の魚も釣れないのみならず兄の命の鉤をまでも失はれた。兄の命は「山幸も己が幸々、海幸も己が幸々」と云つて鉤の返還を求られる。兄の強徴に對して弟の命は、十搦の劍を破つて五百鉤千鉤を作つて償はうとせられたが、許されなかつた。で海邊に出て泣いてゐられると、鹽椎の神が「間なしかつまの小船」に乗せて、「魚鱗の如つくれる海の神の宮」への道を教へてくれる。命はその宮門に至つて井の傍なるゆつ香木にのぼられた。海神の女豊玉姫の侍女が玉器を持つて水を汲みにくる。命は水を乞うてその玉器に頸の珠を吐き入れられる。珠は玉器について離れない。それを見た豊玉姫は、自ら門に出て、香木の上なる「麗しき男」を見感て目合する。海神もまた許し、八重に敷ける海驢の皮の疊繩疊の上に請じて歡待する。かくて三年の月日が経つた。或日命は鉤の事を思ひ出して長嘆せられる。姫がそれを氣にして父神に告げる。命は事情を打ち聞けられる。海神は大小の魚類を悉く召集して鉤の詮議をする。赤海鰻魚が鉤をのんで病氣してゐるこ

とが解る。鉤を取返された命は、海神から兄を苦しめる策をさづかり、鹽しほ盈みつ珠たま鹽しほ乾ひる珠たまを携へ、一尋むかひ和な邇にの頸くびにつて上つ國へ歸られる。——こゝまでは描寫が極めて詳細である。しかし兄の命を苦しめて遂に滿干の珠を用ゐられるに至る件くだりは、殆んど省略したと云つてもいゝほどに簡單である。明かに作者の興味は海宮を背景とする戀愛譚にあつて兄弟の争鬪にはない。従つてこの物語の末尾には豐玉姫の愛がまた詳しく物語られてゐる。已に姪身となつて産時に臨んだ海神の女は、海原に於て天つ御子を産むべきでない、夫の命の後を追つて陸上に来た。さうして海邊に鶴の羽を以て葺いた産殿を造らせた。その屋根がまだ「葺き合へぬ」内に姫は既に産氣づいて來る。そこに「見るな」の禁が現はれる。が物語に於ては常にこの禁は破られるのである。夫の命は姫が八尋むかひ和な邇にとなつてとぐろを卷いてゐるのを見て驚いて逃げ出された。姫はこの辱かしめを憤つて、産れた兒を置き去りにして海宮に去る。しかし後には戀心に堪えずして妹姫により戀歌を送つて來た。夫の命も豊かな感情を以てその歌に答へられた。この二つの歌がこの物語の結末である。

赤玉は緒さへ光れど白玉の君がよそひし貴くありけり

沖つ鳥鴨つく島に我がぬし妹は忘れじ世のことくくに

明かにこれらの歌は、後に附加せられたものであるらしい。殊に「鴨つく島」の歌には、實感より出でた詠嘆としての感情の直接さがある。「魚鱗いろうこの如き宮」の空想と同質の敘情詩ではない。しかしこの兩者の結合は舊辭の製作よりも古いことであらう。書紀の一書にもこの歌は出てゐるが、その使ひ方は古事記とかなり違つてゐる。古事記の方が心理的に見て遙かに自然である。即ち、同一の材料を用ゐた物語でありながら、古事記は文藝的に優れてゐるのである。

海神の女によつて生れられた鵜うが葺が草葺ふきあへず不合の命はたゞ名のみであるが、この命がまた海神の女によつて神倭かむやまといはれ彦の命を生まれる。こゝで物語はこれまで二つに別れてゐた政治的興味と戀愛の興味とを合流する。舞臺もまた九州から倭へ移る。

この命の物語は三段に別れてゐる。第一は倭の征服である。東征の議とその途上とは極めて簡単に語られ、物語は直ちに河内から始まる。先づながすね彦との敗戦がある。そこで軍は南へ廻つて熊野に行く。熊野山の神はその毒氣を以て命の軍勢を無力にする。天照大御神と高木

の神が高天原から建御雷の劍を下して危難を救はれる。次で熊野から吉野へ出るについても、高木の神が天より下された八咫鳥の助力がある。いよ／＼大和へはいるとそこには「尾ある人」が住んでゐる。宇陀の兄^えうかし弟^{せと}うかしへの勸降使に立つたのは人ではなくて八咫鳥である。倭の征服はまづかういふ世界の出來事として物語られてゐるのである。

大和に入つてからの征戰は歌謡と結びつけて物語られてゐる。兄^えうかしが敵を欺き殺さうとした押機^{おし}によつて自ら殺されたあとには、饗宴に於てそれを嘲笑する歌がある。また尾^{つち}ある土^{つち}ぐもを討つ時には、天つ御子の歌に従つて、八十膳^{やそ}夫^{かしば}が劍を抜くのである。とみ彦及びしきの征伐に至つては、たゞ歌のみが記されてゐる。これらの歌もまたその詠嘆の直接さに於て物語と同質でない。たゞ同じき地名が現はれてゐる故に、或は物語の比喻と見らるべき一つの言葉が含まれてゐる故に、或はまたそれが軍歌であり争鬪を歌つたものであるが故に、何時ともなくこゝに結合したものであらう。もしくは古くから歌はれたこれらの歌謡が、逆に物語の動因となつたといふこともあり得るであらう。作者は既にかく結びついた材料を取扱つたのであつて、こゝには前段の如き歌と物語との渾融は見られない。たゞ征戰の物語の間に、「みつ／＼

し久米の子ら」「うちてし止まむ」「え、しやこしや」といふ如き比較的強剛な律動を響き出させることは、歌の意味が何であらうとも、とにかく一種の強い効果を與へるのである。

第二段の戀物語に至つては、むしろ歌が物語を従へてゐる。序として物語られる神婚傳説も歌の氣分と合はなくてはならない。美和みわの大物主の神はせやたゝら姫の美を愛して、丹塗の矢となつてその富登を突いた。姫は「走りいすすぎ」て、その矢を床の邊に置く。矢は美男に化して姫と婚した。その子なる「ほとたたらいすすぎ姫」が、今七人の乙女に交つて高佐士野たかさしよに遊んでゐる。姫を大后おほきさきに推薦しようとする大久米の命は、神倭いはれ彦の命に向つて歌ふ、

やまとの高佐士野を七行く乙女ども誰をしまかむ

いはれ彦の命の答歌、

かつくもいや先だてるえをしまかむ

さうして先頭の乙女が「神の御子」なる姫であつた。大久米の命が大命を傳へるために姫に近づくと、姫は大久米の黥利目まけりめを見て歌ふ、

あめつちどりましと何どさけるとめ

大久米の答歌、

乙女に直に逢はむと我がさけるとめ

かくていはれ彦の命は姫の家に一宿御寢ます。後姫が宮内に參つた時の命の御歌、

葦原のしけこき小屋に、菅壘いやさやしきて、わが二人寢し

かういふ物語になると古事記の作者はいつも確實である。さうしてさう云ふ場合には常に歌謡が中心の力となつてゐる。

第三段にはいはれ彦の命崩後の皇位争奪の亂が物語られる。日向の女によつて生れられた長皇子は、庶母なるいすぎ姫を娶つてその腹なる三弟を殺さむとせられた。姫の患苦の歌、

さむ川よ雲たち渡り畝傍山木の葉さやぎぬ風吹かむとす

畝傍山晝は雲とむ夕されば風吹かむとぞ木の葉さやげる

この歌をきかれた皇子は庶兄の殺意をさとつて逆に庶兄を攻め殺された。——こゝにも歌は原意でないらしい比喩の意味に使はれてゐる。しかしこの歌がもと單なる敍景の歌であり、また敍景の歌として萬葉集中の傑作に比肩し得べきものであることは明かである。その形式の整備

してゐる點からこれを古事記中の最も新しい層と見ても不穩當ではあるまい。が前に云つた如く、推古朝以前にこの種の優れた歌が作られなかつたといふ證據はない。もし我々にして舊辭の作者の才能を信じ得るとすれば、この種の歌は作者自身の（もしくは作者と等しい才能ある抒情詩人の）作と見ることも出来るであらう。然らば右の二首の歌は、人皇初代の物語を力強い律動によつて結ぶために、作者が敢て挿入したものと解してよいのである。

右の物語は九州神話と同じき神話的氣分を以て始められ、末尾に到るに従つて漸く人間的傳説の氣分に移つて行く。がまだその移行は完全でない。次に現はれる御眞木入日子みまきいりびこの命の物語もなほ強く神話的氣分を残してゐる。それは漸次減少しつゝも息長帯姫おきながたらしひめの物語までは消失しないのである。

御眞木入日子みまきいりびこの命の物語は大體に於て神倭いはれびこの命の物語に現はれた三つの主題の繰り返しと見られる。その第一段は「人民を疫病から救ふための祭事の物語」である。人民の死滅を憂へつゝ神牀にます命の夢に、大物主の神が現はれて、「こは我が御心みこころぞ、おほたゝねこ

をしてわが御前みまへを祭らしめば、國安からむ」といふ。おほたゝねこを探し出して見ると、それは大物主の神の後裔であつた。そこでおほたゝねこが三輪の神主にされる。またその他の諸神の祭祀も盛んに起される。第二段はおほたゝねこが神の子である所以を説く三輪の神婚傳説である。曾祖父の母なる美女活玉いくたまよりひめ依姫は夜毎に倏忽として現はれて來る美しい男を愛してやがて妊身となつたが、男の名は知らなかつた。でその父母の入智慧に従つて、或夜ひそかに麻糸をつけた針を男の裾に刺して置いた。朝になつて見ると麻糸は鈎穴を通つて外へ引いてゐる。それを辿つて行くと三輪山の神社へ出た。この時麻糸が姫の室に「三勾みわ」残つてゐたので、「三輪」といふ地名が出來たといふのである。第三段にはまた歌謡を交へて御眞木入日子の命の庶兄たけ建はにやすの反亂が物語られる。その歌は高志こし征伐に向つた大彦の命やましろうが山代のへら坂に於て「腰裳つけたる少女むとめ」から聞くのである。

こはや、御眞木入日子はや、御眞木入日子はや、己が命を、盗み弑せむと、後つ戸よ、い行き違ひ、前つ戸よ、い行き違ひ、窺うかがはく、知らにと、御眞木入日子はや。

この歌によつて反亂は暴露され、武殖安は攻め殺されるのであるが、明かにこの歌は「さむ川

よ」の歌よりも形式が古く、また物語の中核をなしてゐる趣がある。

これらの三つの主題は實によく神倭いはれ彦の命の物語と似てゐる。第二段の如きは同じ三輪の神婚傳説が用ゐられてゐるのである。だから御眞木入彦の命が「初國知らしし御眞木の天皇」と稱^たへられてゐるのも、故なきことではないといふ印象を與へる。

更にその後の物語も同じ主題を繰り返してゐるのではあるが、しかしそれは同じ調子を以て進んで行くのではない。政治的背景のある戀愛の物語、戀愛の挿話に充たされた英雄の傳説、英雄的行爲を輪廓とした神祕的信仰の物語、といふ風に、政治的興味を主にした一方の流れは戀愛の興味を主にする他方の流れを絶えず伴奏としつゝも、漸次高潮に達して、遂に新羅出征といふ如き一つの頂點に行きつく。そこでこれまで伴奏であつたものが漸次力強く表面に現はれ、既に極度まで高まつた律動をば、全然異つた旋調の内に、即ち愛らしい抒情的なさま／＼の物語の内に、弛緩させることなく押し進めて行くのである。が應神仁徳兩朝の物語を過ぎると二つの流れは再び短かい波長を以て交錯し始める。そこで初めの主題が交互に繰り返されつつ漸次律動が低まつて、遂に音なく消えて行くのである。

いくめいりびこの命の御后さほ姫の物語は高まり行くうねりの最初の徴候として現はれる。

佐保姫が后きさきとなられた時、兄の佐保彦は「夫をと兄いもせといづれか愛はしき」ときいた。この情熱的な襲迫が悲劇の核である。姫は「かく面問おもとふに勝たずして」「兄いもせぞ愛はしき」と答へられた。兄は夫の命を弑しまつれと迫る。夫に愛を捧げられる姫は、己おのが膝に枕して寝ねます夫の命の上に兄の授けた小刀を三度ふりかさしながら、さめくくと泣かれた。その涙が夫の命の御顔にかゝり、御眠をさますことになる。姫は遂に兄の叛意を白状せられた。が夫の命の軍によつて攻め殺されようとする兄をも忍びかねて、懷姫の身なるにも拘らず、後門より逃れ出て兄の稻城に入られる。夫の命は御后おごきと御子とに對する愛の故に攻迫の手をゆるめられる。やがて姫は稻城の内に生れられた御子を、「もし大君の御子と思ほしめさば、をさめたまへ」と申し出られた。夫の命は御子を連れて出られた姫を御子と共に奪ひ取らうと企てられる。が死を決した姫は、髪を剃り衣を腐らせて、捕へようとする者の手からすり抜け、將に焼かれむとする稻城へ歸られた。さうして御子については母らしく、夫の命に向つて妻らしく振舞ひながらも、遂に兄と共に死につかれた。

これは皇位の争を背景とする戀愛の物語である。が戀愛の心理をこれほど複雑に描寫したものはこの物語以前には現はれなかつた。その意味でこゝに話勢の上昇が感ぜられるのである。

右の物語にはもはや神話的氣分はない。三輪山の神婚傳説の直ぐあとに來る物語としては非常な變化に見える。が前にも云つた様に、神功皇后の物語までは神話的氣分が全然なくなることはない。垂仁朝の物語としても佐保姫の悲劇について佐保姫の御子の神話的な物語がある。稻城の内に生れられた御子は「八束鬚むす胸むねさききに至るまで」口くちをきかれない。それは太占ふしまにによつて出雲の大神の祟と解つた。そこで「うけひ」が語られる。この大神を拜んで眞實に験があるならば、「この鷺巢の池に住める鷺、うけひ落ちよ」といふと、鷺は地に落ちて死んだ。で出雲に行つて大神を拜まれると、歸途から口くちをきかれるやうになつた。また御子は出雲に於て一夜肥長姫と婚せられた。ところがその美人を竊み見ると、それは蛇であつた。御子は驚いて逃げ出された。姫は患うれたみて「海原を照らして」追つて來た。御子は益々驚いて船を山越させて逃げられた。これらは明かに神話的な物語り方である。

次の景行朝の物語は、全然小碓の命の英雄傳説によつて充たされてゐる。書紀の採録せる如き種々の小話には、一顧をも與へてゐないのである。

まづ最初に小碓の命とその兄なる大碓の命との關係が物語られる。大碓の命は天皇の愛された女を横取りした。この大碓の命が「朝夕の大御食」に顔を出さないで、天皇は小碓命をしてさとさしめられた。小碓の命は、朝廁に入つてゐる兄の命を捕へて、「つかみひしぎ、その枝を引き闕き、」こもに包んで投げ捨てられた。

この様な「たけく荒き」情の故に、小碓の命は熊襲征伐に派遣せられる。その頃命は髪を額に結つて居られた。で姨倭姫の衣裳をつけ、その額の髪を少女の如く梳き垂れて、熊曾建の宴樂の日に、女人の中に交り、建の寵愛を得つゝ、宴酣の時に劍を出して胸を刺し通された。瀕死の建は命に「倭建」の名を獻ずる。命は「熟る瓜」の如く振りさいて熊曾建を殺された。さうして還り路には、山の神、河の神、穴戸の神を征定せられた。

次は出雲建の征伐である。命は出雲に到つてまづ建と友情を結ばれる。それから木刀を佩いて共に肥の河に水浴に行き、河から上つて自分の木刀を出雲建の劍と取り換へられる。そこで

決闘して打ち殺されるのである。そこに引かれた歌、

やつめさす出雲建いづもたけるが佩ける太刀たち黒葛くろくわさは巻まき眞身まみなしにあはれ

といふのは、この傳説と共に古いものであらう。

次でまた東方征伐がある。命は伊勢に至つて倭姫に「天皇すめらみこと早く吾を死ねとや思ほすらむ」と嘆かれた。姫は草薙の劍と囊ふくろを賜ふ。そこで尾張に到つて美夜受姫みやうすと婚を約し、山河の神を平定しつゝ相模の國まで行かれた。こゝの國造は命を欺いて野火で殺さうとする。その危難は倭姫の囊に入つてゐた火打と草なぎの劍によつて救はれた。次で走水の海の難航の際には、后きさき弟橘をたちばな姫が自ら進んで犠牲になられる。その後の辭世の歌は、過去の危難の際の心の結合を思ひ出した惻々たる愛情の表白である。

さねさし相模さがむの小野をのに燃ゆる火ひの火中ほなまに立ちて問ひし君はも

この愛情に對しては足柄峠に於ける命の「あづまはや」の長嘆がある。がこの、濕やかな心情の流露と對照するが如くに、やがて次には美夜受みやうす姫の愛が語られてゐる。その中心をなすものは極めて感覺的な月經の歌である。作者は確かにこの戀に於て英雄の運命の破綻を示さうとし

たらしい。何故ならこゝに作者は、「姫と合ふ」こと、「草薙の劍を姫の許に残す」こと、及び「伊吹山の神を徒手にて弑さむとする」ことを、書紀に於けるよりも遙かに意味深く連結してゐるからである。のみならずまた作者は、傾いて行く英雄の運命をいくつかの短い地名傳説によつて急調に語り、國しぬび歌によつてその悲哀を力強く響かせた後に、死の床に於ける英雄の哀歌として、

乙女をじめの床の邊に、わが置きし劍つるぎの太刀たち、その太刀はや

と歌ふ。美夜受姫との戀がこの英雄からその寶劍を——即ちその幸運を——引き放した、といふ風に作者が見たといふことは、こゝに於てもう疑の餘地がない。

この英雄の最後を飾る數多い歌は、短かく急調に歌はれてゐる。歌自身は國しぬび歌にしろ片歌にしろ、また葬はふりの歌にしろ、本來この物語と關係あるものではなく、舊辭製作の時代に「天皇の大葬に際して歌ふ歌」として、或は「望郷の歌」として、民衆の間に行はれてゐたものと思はれるが、それを英雄の最後に結びつけ悲哀の情の表白として極めて有効に使つたのは恐らく作者の腕前であらう。小碓の命の物語を一つの全體として見るとき、この美しい結末は

全體を活かすための最も重大な部分であり、また最も成功した部分である。

書紀に於てはこれらの物語は、強ひて史書の體裁を作つたために、極めて散漫雜駁なものとなつてゐる。しかし舊辭に於ては一つの美しい全體である。この傾向は仲哀神功の物語に於て更に甚だしい。書紀が仲哀紀神功紀を別ち、年と月とを擧げて、雜多な材料を羅列して行くに反し、古事記はたゞ一つの「息長帶姫の物語」を物語るのみである。

姫には「神がかり」の力があつた。熊曾征伐の際、天皇が琴をひかれ建内の宿禰が「沙庭」にゐて神命を請ふと、姫は神がかりして「西方の國を歸服させよう」と語られる。天皇は「西の方にはたゞ大海のみがある」と答へられ、詐をいふ神だと思し召して琴をやめられた。神は怒つて「この天の下は汝の知らすべき國にあらず、汝は一道に向ひませ」といふ。この呪の言葉は勿論姫の口を通じて傳へられるのである。そこで建内の宿禰が「恐し、我天皇、なほその大御琴をあそばせ」と申上げる。天皇はなま／＼に琴をひかれる。やがて琴の音が絶える。火を擧げて見ると既に崩ぜられてゐる。

大祓の後にまた建内の宿禰が「沙庭」にゐて神命を請ふ。姫は又神がかりして先の日の如き神命を傳へ、「凡そこの國は汝が命の御腹にます御子の知らさむ國なり」と語られる。神の名を問ふと、天照大御神、底筒男中筒男上筒男、の名が答へられる。さうして西方の國を征定する方法、——天地山川の諸神に幣帛を奉ること、神の御魂を船にまつること、眞木の灰を入れるた瓠ひよこや箸やひらでを多量に海に浮べること、——が教へられる。教のまゝにして軍船を乗り出すと、大小の海魚が悉く集つて船を負ひ、順風が大に起り、遂に船の波が新羅の國の半ばまで押上る。その國主は直ちに降服して服従を誓ふ。即ち姫は新羅を御馬飼みまかひ、百濟を渡の屯家わたみやけと定め、杖を新羅王の門につき立て、墨江の大神の荒御魂を國守神に祭つて凱旋せられる。

これは新羅征討の物語といふよりも寧ろ息長帶姫の奇蹟談である。だから作者はこの征討の餘談として姫が産時を延ばすために裳の腰に石を纏はれたこと、裳の絲を抜き取つて魚を釣られたことなどを物語るのである。

新羅征討の終つた後には「汝が命の御腹にます御子の知らさむ國」といふ神命が實現されなくてはならぬ。そこで香坂王忍熊王の反亂とその征定が物語られる。まづ喪船を仕立てて敵を

欺き、次に弓弦を髪に隠し詐つて降服して敵の虚を突く。かくて遂に忍熊王を近江の海に攻め殺す。太子は建内の宿禰と共に襖みぞのために角鹿つぬがに行き、その大神の寵をうけられる。

太子が建内と共に倭に歸られると、そこには息長帯姫が待酒を醸して待つて居られる。そこで奔放な力強い「酒樂さかづかひの歌」が、姫と建内との間に唱和せられることになる。この結末もまた嘆美すべきものである。

こゝで物語の流れに一つの轉向が始まる。神話的な物語り方はこゝから消えて行き、戀愛が物語の主題として漸く勢を得て來るのである。奇蹟的な誕生の傳説を負はれる「ほむだ別の命」も、こゝではたゞ人間的な戀愛の主人公に過ぎない。

まづ矢河枝やはえ姫との戀愛がある。さうして戀人との酒宴に歌はれる長い歌がある。

次に髮長姫を太子大雀おほささぎの命に譲られる話がある。四つの美しい歌がこゝに結びつけられてゐる。書紀が同じくこの歌を引きながらその解釋を異にしてゐるところを見ると、歌は古くより譽田別の命や大雀の命に歸せられてゐたが、この物語は必ずしも古くから確定してゐたもので

はないらしい。歌の解釋やそれによつて試みられた主人公の心理描寫は、古事記の方が遙かに面白い。

なほ戀愛の他に大雀の命の劍を讚美する歌や、酒を獻ずる歌などもある。そのあとに部の制定、池の築造、百濟との交通の如き公的事件が簡單に記され、また歸化人にして釀酒に巧みな「すゝこり」の酒を讚美する歌もある。これらは前の戀愛歌よりも確かに軽く取扱はれてゐる。しかし譽田の命の崩後の反亂は、戀愛談に劣らぬ熱心を以て物語られる。即ちこの種の説話はまだ伴奏とはなり切らないのである。

ところでこゝに突然「天の日矛の物語」と「春山秋山の物語」とが挿まれてゐるのは何故であるか。それは「昔の話」とせられて居る。しかも三輪山傳説に於ける如く物語中の人物と何らかの關係があるのでない。だからそれが神話的であるに拘らず、神話的分子の消滅といふ物語の流れの大勢を喰ひ留める力はない。がこの、出雲神話にでも挿まれて然るべき物語が、何故にかく新しい部分に挿まれなくてはならなかつたのか。思ふにそれは起源を異にする傳説群として、これまでの物語の流れのいづくにも挿入し難かつたためであらう。書紀に於ては天

日杵の渡來は歴史的事實であるかの如くに垂仁紀三年の條に記されてゐる。さうして玉や女の説話は角ある王子「つぬがあらし」に結びつけて、二年の條の割註に編み込まれてゐる。編者が挿入の場所に苦しんだことは同様である。しかしいづれにしても遊離した趣を消し得ないとすれば、既に新羅征討や韓人の渡來が物語られたあとに、全然聯絡のない挿話として何の細工もなくそれを記した舊辭の作者のやり方の方が、書紀のそれよりも遙かに巧妙だと云はなくてはならぬ。殊に古事記に於ては、天の日矛の傳説の如きは、その材料が韓土傳來のものであるに拘らず、既に日本人の想像を通つて來た一つの渾然たる物語に出來上つてゐるのである。

がこの二つの物語がこゝに挿入せられたのは、たゞ韓土關係が物語られた機會を利用したといふ計りでもあるまい。作者の興味が漸く戀愛の強調に向つて來た場合としては、このさまよへる傳説群をこゝに取入れることは、最も好ましいことであらう。日光に肌を照される晝寝の女、玉が化して成る美女、夫の虐遇のために逃走する妻、——これらは正に舊辭の作者の愛好する題材である。更に「春山秋山の物語」に至つては上代の戀愛説話の一つの類型とも見られるであらう。

髮長姫の物語に於て大雀の命は作者の強い同情を得てゐるのであるが、こゝでもまたさまざまの抒情詩がこの主人公の上に注がれるのである。

物語はまづ大雀の命の温い心情を示すために三年免税の話をして始められる。次にはそれと對照するが如くに大后石おほきさきいしの姫の激烈な嫉妬が非常な熱心を以て語られてゐる。命の戀は常にこの嫉妬と交錯するのである。吉備の美人黒姫は後の嫉妬を恐れて郷國へ逃げ下つた。それを追ひかける情緒は歌によつて現はされてゐる。更に自ら吉備へ忍び下られると、そこにまたその愛情が美しい歌によつて語られる。別れの時の姫の歌、

やまとへに西風にし吹き上げて雲離れくもばなそき居りとも吾忘れめや

やまとへに行くは誰たが夫つまこもりづの下したよはへつゝ行くは誰たが夫つま

の如きは、やまとへやる夫に戀を誓ふ歌として、またその夫の愛情を深く感じ得た女が別離と共に悲しむ歌として、それ自身獨立した價值を持つてゐる。しかしこゝに姫の歌として利用せられると、この歌の心持の内には、後の嫉妬きさきが背景として力強くはいつてくる。離居を必要ならしめるものは後の嫉妬である。「下よはへつゝ行く」のも別離の悲しみのためよりは寧ろ后

の眼を忍ぶためである。かうして作者は歌の内容を變へつゝこの歌の利用によつて物語を力強いものに高めてゐる。

八田の若郎女わきいらつめとの戀に至つては、後の嫉妬によつて中斷せられるといふよりも、寧ろ後の嫉妬の物語の導火線となつてゐる。即ち後は、自分が饗宴のための柏葉を取りに木の國へ行つた留守に夫の命みことが八田の若郎女を愛せられると聞き、怒りのあまりに船に載せて來た柏葉を海に投げ捨てて、難波の宮へ歸らずに、山城から大和の方へと行つて了はれる。それを聞かれた夫の命は舍人とねりの鳥山とりやまをして后を追はせ、また次いで口子くちこの臣を派遣せられる。遂には自ら後の避難所へ出向いて行かれる。それが恐らく民謡であつたらしい六首の「志都歌しつうたの返歌かへしうた」を中心として語られてゐるのである。中でも、

山代やましろにいしけ鳥山とりやまいしけいしけ吾愛あがはし妻にいしき遇はむかも

の如きは非常にいゝ効果を見せてゐる。

八田の若郎女との戀はかくして后に距てられる。そこで二人の戀人は離れつゝ物を思ふ。

八田の一本菅ひともとすげは、子持こもたず立たちかあれなむ、あたら菅原、ことをこそ菅原と云はめ、あたら

清し女。

八田の一本菅は、ひとり居りとも、大君し、よしときこさば、ひとり居りとも。

明かにこれらの歌は八田の美女の運命を詠嘆する民謡と思はれるが、しかし右の如き物語に編み込まれても極めてよく嵌まつてゐる。それはこの作者の腕である。書紀の物語ではかうは行かない。

次に物語られる女鳥の王の悲戀にもまた石の姫の嫉妬は關係する。何故なら女鳥の王が大雀の命の戀を斥けたのは、「大后の強によりて八田の若郎女をも治め賜はず、故仕へまつらじ」といふ理由だからである。女鳥の王はかく命の戀を斥けると共に媒となつた速總別を愛した。さうして大雀の命が自ら彼女の許に行き、機に坐した彼女に向つて、

女鳥の吾大君の、織ろす服誰が料ろかも。

と聞かれた時、決然として、

高行くや隼別の御襲がね。

と答へた。大雀の命に對する女鳥の反抗心は更に女鳥をして、

雲雀は天に翔ける、高行くや隼別、雀取らさね。

と歌はしめるに至る。ために大雀の命によつて攻め殺されようとする。そこで女鳥を率ゐて倉梯山に逃げ上つたはやぶさ別は、

梯立の倉梯山を嶮しみと岩かきかねて我手取らすも。

梯立の倉梯山は嶮しけど妹と登れば嶮しくもあらず。

と歌ふ。實に美しい歌である。物語全體もまた美しい。もし最後の二首が様式上雲雀の歌よりも新しいとすれば、こゝにもまた作者の腕を認めなくてはならぬ。

女鳥は大雀の命に反抗して殺された。石の姫の同情は女鳥に集まらなくてはならぬ。或饗宴の日に姫は自ら柏葉を取つて氏々の女に酒を賜うた。その時女鳥の玉釧を手に纏うた女を見出して、女鳥の「肌も温かい内に玉釧を剝いで來た」その夫を死刑に處せられた。こゝに石の姫はいかにも石の姫らしい感情の激しさを見せてゐる。八田の若郎女の場合と對照するためにもこの物語は必要である。然るに書紀は、同じ物語を採録しながらも、その時の后を八田の若郎女として、石の姫には結びつけてゐない。物語の心理的聯絡について全然無關心である。この

點についても古事記の方が遙かに藝術的に高い。

全然抒情詩的な右の物語群は、雁や琴を歌ふ本岐歌志都歌を以て、靜かに終つてゐる。さうして次には反亂の話、反亂と殺戮との話、戀と宴樂との話、といふ風に交互に他の主題を繰り返しつゝ、遂に皇位の絶えようとする話に至つて物語の流れを止めるのである。

まづ物語られる反亂の話に於ては、皇位を得むとする墨江の中つ王が難波の宮に放火する。饗宴のあと酒に酔ひ臥して居られたいざほ別の命は、歸化人なる阿知の直に助け出され、馬に乗せられて倭の方へ落ちられる。丹比野に至つて酔が醒め、阿知の直に事情を聞かせられて、たちひ野に寝むと知りせば立薦も持ちて來ましもの寝むと知りせば。

と歌はれる。埴生坂に至れば難波の宮の火はなほ赤く見えてゐる。そこでまた、

埴生坂吾立ち見ればかぎろひの燃ゆる家むら妻が家のあたり。

と歌はれる。かくて命は武器庫である石上の神宮へ入られた。ところで右の歌は、明かにこの種の反亂の歌ではない。あはたゞしい逃走の途上「寝むと知りせば」と歌ふのがをかしい如く

燃ゆる宮殿を見て「かぎろひの燃ゆる家むら」と歌ふのものをかしい。寧ろそれはたぢひ野の夏の夜の戀の詠嘆であり、また埴生坂の春晝ののどかなる戀心の表現であつて、全然情調を異にしたものである。さういふ歌を強ひて反亂の物語に編み込むところに作者の氣稟が現はれてゐる。彼は争鬪の敘述をも抒情詩的にしなければ氣がすまないのである。さうしてさういふ企てのために屢々失敗してゐるのである。

墨江の中つ王なかつみこの反亂は寧ろ散文的な後半に於てよりよく物語られてゐる。即ち水齒別の命みづはなが中つ王なかつみこの隼人を欺いて、その隼人に主人を殺さしめられるのである。がこの描寫にもこれまでのやうな強い空想的香氣は漸く失はれかけてゐる。

次に物語られるのは輕かろの太子みことその妹いもうとの（美しきが故に衣通そとほしの王みこと呼ばれる）輕かろの女郎女おいらつめとの戀である。同母兄妹の戀は最も忌むべきものであつた。然し戀は危険を冒かさせる。危険の故に情熱が高まる。かくて輕の兄妹の歡喜と悲痛とに緊張した戀愛は、しらせ歌、夷振ひたたり、天田あまた振ぶなどの、恐らく民衆に愛せられたらしい數首の歌を以て、——自分の見るところによれば、古事記中の絶唱である六七首の歌を以て、——極めて情熱的に物語られるのである。戀を遂げ

た太子の苦痛に充ちた歡喜を歌ふ歌には、

あしひきの山田をつくり、山高み下樋を走せ、下聘に吾とふ妹を、下泣に吾泣く妻を、今
日こそは安く肌觸れ。

小竹葉に、打つやあられの、たしくくに牽寝てむ後は、人議ゆとも、愛はしと眞寢し眞寢
てば、刈こもの亂れば亂れ、眞寢し眞寢てば。

民衆にそむかれて捕へられた太子が妻の悲しみを思ふ歌には、

天だむ輕の乙女、いた泣かば人知りぬべし、はさの山の鳩の、下泣きに泣く。

更に伊豫の湯に流される途上では、

天とぶ鳥も使ぞ鶴が聲の聞こえむ時は我名問はさね

夫を思ふ衣通の王がその女らしい愛情を歌つた歌には、

夏草の相寢の濱の蠟貝に足踏ますな明かして通れ

が妻は戀慕に堪へずして流された夫の後を追ふ。その悲しい歡びが二つの長い歌によつて歌は
れる。さうして二人は自殺する。

これらの歌が歴史上の人物としての輕の兄妹の自作であるか否かは知る由がない。たとひこの戀が實際の出來事であつたとしても、さうして右の歌がこの戀を歌つたものであつたとしても、歌の作者はこの戀に感激した或他の人であり得るからである。我々に殘されたものは勿論詩人の空想を通した物語であつて史實ではない。そこではすべての歌が主人公の感情の詠嘆でなくてはならない。さうしてこの物語ではそれが完全に出來てゐる。その意味でこの物語は古事記の戀物語中の絶頂である。

この絶頂が大雀の命の物語以後の短かい交錯の間に現はれたことは、古事記の終末を極めて効果あるものにする。何故なら次で物語られる目弱王まよわみこの弑逆しやくぎやくや大長谷おほまほつせの王子みこの強暴は緊張した律動を以てする力の強い物語であり、その次に來る大長谷おほまほつせの若建わかたけの命の戀愛と宴樂との話は、(多くの歌を以て美しく物語られるに拘らず、)寧ろ平和な、靜かに落ちついた感情を響き出させたものであつて、一度鋭く昂揚した律動をばゆるく大きくうねらせつゝ、最後の低調に手際よく流し込むからである。

若建の命の戀物語は、若日下部わかひくかべの王みこをつまどふ話にしる、赤猪子あかちこの老ゆる話にしる、また春

日の乙女が岡に隠れる話にしろ、すべて歌を以て物語られてはゐるが、しかし戀とも云へぬほどに淡泊な、感情の乏しいものである。狩獵の話も同じく歌を以て語られながら、同じく感情に乏しい。さうしてこれらの話の間には何らの聯絡もない。たゞ最後の宴樂の話のみは、天皇の尊貴を讚美し、或は酒宴の樂しさを歌ふ天語歌宇岐歌等あまことうたうきうたによつて、これまでの物語に現はれなかつた一つの感情を流露させてゐる。がそれも情熱的ではなくたゞ豊かに長閑ひじみである。

かくていよいよ最後の「をけ、おほけ兄弟の命の物語」になる。天皇の讚歌が豊かに響いたあとで、こゝには天皇たるべき王子たちが庶人の家の火たき童わらはとして見出された話が物語られてゐる。針間のしじむといふ人の新室の宴に、火たき童もまた舞を舞はされ、そこでをけの命が詠ながめごとをしてその名を名のられ、臨席した國司を驚かすのである。がかくして見出された王子は臣おみの子の侮りを受けられる。をけの命が召されむとした美女は歌垣に於て志毘しびに手をとられた。そこに鬪歌かむひらたのやりとりが始まり、しかもそれが戀のみならず天皇の權威にかゝはつてくる。志毘しびの歌ひかけた歌、

大宮のをとつ 鱈手はたで障傾すみかたぶけり

とは皇室の衰微を嘲けるのであらう。それに對してをけの命は、

大匠拙劣おほたくみせつたみこそ隅傾すみかたけれ

と答へられる。皇室の衰微を大臣おほおみらの責に歸せられるのである。次に志毘しびは裏から迫つて、

大君の心を寛ゆるみ臣おみの子の八重の柴垣しばかき入り立たずあり

と歌ふ。大君ならば大君らしく臣下の戀の邪魔はせぬものだといふのである。そこで命は答に窮して「しび」といふ名を嘲笑せられる。

潮瀬しほせの波折なをり見れば遊あそび來る鮪しびが鰭はたで手に妻立つまたちてり見ゆ

明かにこれは「鮪しびの鰭ひれの傍に女が立つてゐて滑稽だ」といふ單純な嘲罵である。志毘しびもまた怒つて單純に「大君の柴垣」を「切れむ柴垣、焼けむ柴垣」と罵る。王子は遂に、

大魚おほいさよし鮪しびつくあまよ其しが荒あればうら戀こほしけむ鮪しびつく鮪

と歌つて、翌朝には志毘しびを攻め殺される。それはこの物語の歸結として當然のことである。

右の鬨歌の順序は古事記のまゝで意味が通る。本居宣長の如く順序を變へ歌ひ手を變へる必要はない。がこの歌垣の物語は、書紀に於ては、たゞ一首の他ほか悉く異つた歌によつて語られて

ゐる。さうしてその方が或點では美しい。だから兩書を通じて「一つの史實」を見出し得ると考へる人は、書紀の物語の方へ古事記の物語を近づけて行かうと企てるのである。宣長もその一人であらう。しかしこの兩様の物語が或材料を異つた想像によつてまとめられたものである以上さういふ企ては無意義である。寧ろこの物語の低調なことが古事記の末尾としてふさはしいとも見られる。

次にこのをけの命が父王の骨を求め、また父王の仇なる大長谷の天皇の陵を壊こぼたうとせられる話がある。前者に於ては父の埋葬所を知つてゐた淡海の老媪が非常な恩寵にあづかる。後者に於てはおほけの命が「父の仇にはあれど天の下治らす天皇なり、天皇の陵は破るべからず」として、陵邊を僅かに掘るだけに留められる。さうしてこれが古事記の物語の終末である。

以上我々は、古事記中の舊辭を構成するさまざまの物語とその間の聯絡、及びその聯絡を通じて流れる律動の變化、従つて「一つの敘事作品」としての舊辭の構造を觀察した。明かにここには、たとひそれが幾人かの手を経て完成せられたものであるとしても、結局は「一つの心」

から出たに相違ない統一が認められる。その素材が等しい故に書紀と同視してはならない。

三 文藝的作品としての特徴

古事記の中から一つのまとまつた作品を見出し得るならば、我々はその作品を貫く想像力を問題とすることが出来る。まづ取り上げらるべきは、その想像力の特異な性質である。

想像力とは何であるかを嚴密に規定することは、頗る面倒な仕事である。こゝではたゞ單純に、官能の知覺によつて生じた數多の表象を聯結して、そこに自由に新しい表象群を、一つの全體として造り出す力として規定して置かう。それは單なる再現でも聯想でもなく、一つの新しい全體にまとめ上げる力である。だから想像力は思惟作用の根柢にも認められ、その方面からは感性的經驗を範疇に則つて綜合する構想力として捉へられてゐる。作品の創造にあづかる想像力は、その産み出したものが常に直觀的表象である點に於て、認識作用たる構想力と區別せられるが、しかしこの直觀的な想像力も、「統括し構成する力」としての根本の性格に於て

は、同じものなのである。思惟作用の發達しない状態に於ては、想像力の構成する力もまた弱い。従つて一つの全體にまとめられた個々の表象の各々に引きづられて、その全體の統括が危うくされる。

我上代人の想像力は正にこの状態にあつた。思惟の力の未發達は、その想像力の矛盾した活動を許してゐる。例へばいざなぎの命の黄泉下りの話である。いざなぎの命が愛妻を慕うて黄泉に下り、見るなの禁を破つたために、よもつ平坂まで追ひかけられた、といふ話の筋にはまとまりがある。しかし第一段を説く時には、その場面だけに引きづられて、第二段を忘れてゐる。いざなぎの命が黄泉に下ると、いざなみの命は「殿より戸をあけて出で向ふ」。これは上代の女が戀人を迎へる光景である。思惟の力の制御を受けない想像力は、この方向に走らねばならぬ。そこでいざなぎの命は「愛しき我がなに妹の命、吾汝と作れりし國、未だ作り竟へざれば、還りまさね」と呼びかける。いざなみの命はそれに答へて、「悔しきかも、速く來まされず、吾は黄泉へぐひしつ。然れども愛しき我がなせの命、入り來ませること恐れれば、還りなむを。まづ具に黄泉神と論はむ。我をな視たまひそ」と云つて殿の内に還り入る。これは明

かに戀の場面を頭に浮べた描寫である。いざなぎの命の言葉の内、「黄泉へぐひしつ」と「黄泉神」との二個所を消すか變へるかすれば、それはそのままに現在に於ても通用する愛の表白となるであらう。——しかし第二段はまた「見てはならない黄泉の光景」を描くことに引ずられて、第一段の描寫を全然忘れてゐる。第一段に於ては黄泉國よもつくには闇の國ではない。いざなぎの命は殿の外にあつて、殿より出向つた美しいいざなぎの命を直ちに認めた。然るに第二段に於ては、殿の内は闇である。さうしていざなぎの命の體は、「蛆うぢたかれとろゝぎて、」腐つてゐる。これは墓場と屍體とによつて黄泉を想像したための必然の結果である。が更に、第三段になると、この穢い描寫がまた忘れられる。第二段に於てはいざなぎの命は裸體で、しかもその體は腐つてゐた。「見るな」の禁を活かせるにはこれで十分であつた。しかし第三段に於ては、怒つたいざなぎの命は自ら黄泉平坂よもつひらさかまで追ひかけて、いざなぎの命に向き立つて問答する。その有様は第一段に相應するものである。

上代人の想像力はかく部分的の深入りの故に全體を忘れる。複雑な事件或は長年月に互る事件の描寫に於ては屢々この現象が現はれてゐる。例へば天地交渉の段の如き、地上の事件が興

味深く物語られる故に、高天原の會議は常に同じ所に停止してゐる様な感じを與へる。また火遠理の命をりの海宮行も、そこに興味が集められる時には、最初の動機たる釣針が閑却せられ、三年後に主人公を歸國させる必要の生じた時に至つて、「此頃釣針を飲んだ」といふ鯛が漸く引き出されてくる。また豊玉姫の産についても、「見るな」の禁を活かせるために、「本國の姿」といふことを重大な意味に使ふが、その時には、火遠理の命が姫の本國くにに行きそこに三年の間姫と暮らされたことを忘れてゐるのである。この種のことは人代の物語に於ても同様に見出される。雄略天皇が赤猪子あかひこと婚を約せられる物語は、「召し出されぬ内に乙女が盛りを過ぎた」といふところに興味の中心を置く故に、乙女をして「八十年の間」空しく待たしめてゐる。

かういふ傾向は物語全體の構圖の上にも見られる。出雲國讓りの物語が熱心に物語られた後に天孫が九州に降られ、既に讓られた筈の統治權を確立するために再び神武東征が物語られる如き、その最も著しい例である。

が、このやうな弱點に拘らず、なほ物語全體には、一つの明かな統一がある。上代人の想像力は、いかに部分的表象に引ずられて行つても、この統一を破るほどではない。それは想像力

を動かしてゐる動機が、現在の内に生ける「過去」に對する驚歎の感情であり、その過去を知らむとする熱烈な要求だからである。あらゆる表象は、いかに不釣合に結合せられてゐるとしても、とにかく同じ方向に結合せられてゐる。さうしてその方向は過去の説明といふ一點に歸着する。こゝに於て思惟の力の不足は、驚歎の感情の強さによつて補はれるのである。

このことは個々の説話のまとめ方に於て既に現はれてゐる。或事件の結果として生じたとせられる地名、人名、儀式、或は自然的な現象は、物語られる時には結末であるが、然し實は物語の動機なのである。例へば、「こゝを以て一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るゝなり」といふ現象は、いざなぎの命黄泉下りの結果として物語られてゐるが、實は上代人が驚異の情を以て眺めてゐた人の生死の現實なのであり、そこからこの物語が生み出されたのである。また「ほとたゝらいすすぎ姫」といふ人名や、「みわ」といふ地名は、大物主の神の戀の結果として物語られてゐるが、これも同じくこれらの物語の動機であつて、想像力の活動はここから出發したのである。古事記中に無數に存する地名傳説は、すべてこの種のものでなくてはならない。更に著しいのは、歌謡を中心とする物語である。歌謡は自然に流露する詠嘆とし

て物語に關係なく生れるが、それを歌ひついで後代人は、その歌の背景として何らかの事件を想像せずにはゐられなかつたのである。

かくしてまとめられた説話は、その動かし難い核心の故に、いかに岐路に入つて物語られるとしても、なほ素朴な統一を失はない。さうしてこの種の多くの説話が、一つの系列に並べられる場合にも、同じくまた核心となるべき題目があり、それに對する驚歎の感情がある。その題目となつたものは、皇室に神聖な權威があり、諸々の伴や部がそれによつて調和的に組織せられてゐるといふ現前の状態である。これらの状態は古事記に物語る如き事情によつて生じたのではなく、寧ろ古事記全體の構圖が、これらの状態から生じたのである。あの多數な物語が比較的混雜なく並べられてゐるのは、この種の「歴史を要求する心」から出た想像力が、材料を「歴史的」に排列すると云ふところに、その主要な力を振つた故であらう。

こゝに於て我々は上代人の想像力の特徴を擧げることが出来る。彼らの想像力は合理的な統一に缺けてゐるが、しかし素朴な驚歎の感情による統一を持つてゐる。驚歎の感情は一種縹渺たる氣分の統一を造り出す。それは素朴な原始藝術の美しさである。

このやうな古事記の美しさはイリアスの美しさと比せらるべきものでない。イリアスにも神の事蹟がある。その神はサモトラケの山の上から地響を打たせつゝ數歩を以てトロヤまで馳けて來るといふ風である。しかしイリアスには、極めて顯著な合理的統一がある。いかなる神の描寫も、神を人と區別する注意深い用意を缺いてはゐない。神祕の世界は常に神祕の世界であり、人の世界は常に人の世界である。さうしてその各々の世界がそれ／＼自らの立場に於て極めて合理的なのである。のみならず、その合理的な世界を描くに當つて、古い希臘人は素晴らしい藝術的表現の力を見せた。時、所、心理的推移、などに於ける嚴密な統一。事件全體を總括する構圖の力強い確かさ。急所のみを擇ぶ巧妙な材料の取捨。描寫の誇張なき素直さ。言葉の簡素。すべてこれらの精練せられた技巧は、我々の眼にも驚歎に價する。この偉大な藝術品の美しさは、「原始的」からは遙かに距つてゐる。然るに古事記の美しさは、なほ「原始的」から脱してはゐない。たとひ或部分に——例へば神々の性質や描寫の直觀的なところに——或類似が認められるとしても、「藝術品」としては非常に異なるものである。

上代人の想像力は統一の作用に於て弱く、従つて大きい複雑な世界を力強く浮彫にするといふことは出来なかつた。しかしそれは直觀的な豊かさを持たないといふことではない。古事記の描寫は「豊富な直觀を弱い統一力によつてまとめた」といふ印象を與へる。想像力が「形象を以てする思惟」であると云ひ得られるならば、こゝに働く想像力は、「横溢せる形象を以てする力弱い思惟」であるとも云はれよう。その描寫は確かに大いさに於て缺けてゐる。しかしその直觀的な新鮮さに於ては實に捨て難い美しさがある。例へば、

國わかく浮脂うきあぶらの如くして、くらげなす漂へる時に、葦牙あしがひの如萌もえあがるものによりて成りませる神……

といふ描寫には、水よりも遙かに濃厚であつてしかも固體とならない浮脂のどろ／＼した感觸や、形あつてなきが如き柔いくらげの水に浮いた感じや、また沼澤地の泥の間から勢よく萌えてくる葦の芽の力強い生の感じなどが、極めて巧みに用ゐられてゐる。天地創造前の世界の狀態をこれほど感覺的に鮮かに描いた例はない。「大地は形なく空虚であつた。その深みの面おもてには闇があつた。さうして神の靈が水の面おもてに動いてゐた。」これは創世紀卷頭の創造前の世界の

描寫であるが、しかしそれは大地から形と物と光とを捨象した消極的な描寫であつて、積極的
に渾沌の世界を描いたものでない。希臘人の *Chaos* はそれよりは具象的であつた。彼らは地
と海と空との渾融した、固形でもなく流動體でもなく透明でもない渾然たる状態を想像した。
しかしそれも思想的な有である點に於て創世紀と變らない。支那人に至つては、書紀がその卷
頭に引用した「渾沌如鷄子」の如く全然思想的な比喻を以て語つてゐる。これらに比して古事
記の描寫は、とにかく最も具象的な、最も鮮やかなものである。

しかしこれが創造説といふ立場から見ても優れた描寫であるとは何人も思ふまい。天と地との
大なる原形を描くに浮脂とくらはは適切でない。上代人は確かにその直接經驗を以てその空想
を語つた。がそれは實に愛らしい、小さい形象であつて、天地の大いさを現はすに足りなかつ
た。全局を見渡す力が足りない。釣合をとる力も足りない。この弱點は大きい場面を描く場合
に屢々現はれてゐる。例へば彼らは多數の神々の騷擾を描くに、

萬よろづの神の聲は、さ蠅なす皆わき、

といふ。さ蠅の群り騒ぐ有様は、その感觸に於て確かに「騷擾」を現はすに足りる。しかし天

地に満ち互つた萬神の騷擾を現はすには適當でない。

右の二例はたま／＼比喻にのみ傾いてゐるが、或事件全體の描寫に於てもこの事は云へるであらう。例へば國土創造を物語るために男女二神の交合を描く。「創造」といふことをこれほど生の力に即して描いた例は、他にはない。が同時にそれは國土創造といふやうな大きな出來事には不向きになつてゐる。また天と地との交渉を描くに際して、兩者の關係をたゞ一本の矢によつて現はす場合がある。地上から射た矢が天の安河原に届く。高木の神がその矢を同じ穴から突き返す。これは確かに「眼に見える様に」描かれてゐる。しかしそれは天と地との間の大きい交渉を表はすにはふさはしくない。この種のこととは英雄の事蹟を物語る場合にも同様に認められる。日本武の尊は、童女に扮して熊曾を討たれる時も、焼津の野で火攻めに逢はれる時も、常に一人、一人で働いて居られる。またその「一人」といふ所に物語の核心があるのであつてもし軍衆が共にあれば、これらの説話は成立しない。即ち語り手はたゞ英雄の一身にのみ注意を集めて、その事蹟の含む大きい意味や、その事蹟の背景としての軍衆の行動などを、全然眼中に置かないのである。

この弱點が殆んど現はれて來ないのは、戀愛を描く場合のみである。そこでは事件が私人的であるために全局を見渡す力はいらぬ。従つて釣合の破られる怖れもない。上代人の直觀の力は、外なるものを直ちに内なるものとするその單純さを以てしても、なほ戀の心理を知り悉すに十分であつた。だからすべての戀物語は、心理的な統一によつて豊富な直觀をまとめてゐる。古事記の最も美しい部分が戀物語であるのも不思議はない。前に擧げたいざなぎの命の黄泉下りの内の「殿より戸をあげて」いざなみの命の出向はれる場面の如きは、あれだけ離せば美しい描寫である。その他大國主の神の關係するすべての戀物語、天孫を中心とする二つの戀物語、また三輪の神や天の日矛や春山霞男などの戀物語は、すべて皆美しく描かれてゐると云つていい。人代の戀物語に至つては云ふまでもなからう。殊に佐保姫、石の姫、女鳥の王、輕の郎女、などを女主人公とする物語は、上代人の想像力の最も美しい結晶である。

こゝに上代人の直觀の特徴がある。彼らに於て感覺的に知覺せられるものは同時に心の現はれを意味した。従つて彼らは心を描くために感覺を描いた。その際彼らは、最も多く心情のわななきを含んだ感覺を擇び出す故に、簡単な描寫を以て長い内容を暗示することが出来る。例

へば

天皇すみらみことその謀はかりごとを知らさずて、その后きこきの御膝みひざを枕まくらきて御寢みねましき。こゝにその后きこき、紐小刀を以て、その天皇の御頸みくびを刺さむと、三度ふりあ擧げたれども、哀かなしき情こころに忍たえず、頸を刺し得ずて、泣く涙御面みおもに落ちながれき。

の如き、后の愛に信賴せられる天皇の御心と、二つの愛に迷ふ后の心とは、「后の御膝を枕して眠られる」といふ姿と、「小刀を振りあげつゝ悲しみの涙を流す」といふ姿とによつて、極めて明かに現はされてゐる。また、反逆者に従つて焼かるべき稻城に入られた后きこきに對しての愛著も、

汝みましの堅めしみづの小佩をひもは誰かも解かむ。

といふ如き一語に、實に力強く現はされてゐる。これらの描寫はたゞその瞬間の心を現はすのみならず、またその愛の心の過去の經歷全體をも暗示するのである。

愛に關聯する描寫にはすべてこの種の特徴がある。女鳥の王の殺戮の際に、その手の玉釧たまぐしろを奪掠した男は、皇后石いはの姫から、

そのの奴やつこや、己が君の御手にまかせる玉釧を、膚はだも焔あたいけきに剝ぎ持ち來て、己が妻めづめに與へつ。

と罵られるが、この「膚も焔けきに」の一語は若く美しい女鳥の王みこの血まみに塗れて横たはつた酷い姿を思はせると共に、その女鳥の手から玉釧を奪はうとする男の冷酷な心に對する強い憎みをも感じさせる。特にこの一語を擇び出した上代人の描寫能力は輕視せらるべきでない。

古事記の價値を技巧の方面から見れば、右の如き點にその頂上たかが認めらるべきであらう。

古事記の評價にはなほ他の視點がある。氣品の高下、内容の深淺、などである。

古事記の調子にはお伽噺的な無邪氣な愛らしさがある。透明で、朗かで、子供のやうに罪がない。最初に描かれる原始性交の如きさへもさうである。

その島に天降あちりまして、天の御柱を見立て、八尋殿を見立つ。こゝにその妹いもいざなみの命にな汝が身は如何になれる、と問曰へば、吾が身は成り成りて成り合はざるところ一處とこあり、と答曰ふ。こゝにいざなぎの命みこと、我身は成り成りて成り餘れるところ一處あり、かれこの

吾身の成り餘れるところを汝身の成り合はざるところに刺し塞ぎて、國生み成さむと思ふは如何に、と詔ば、いざなみの命、然か善けむ、と答曰ふ。こゝにいざなぎの命みこと、しからば吾と汝とこの天の御柱を行き廻り逢ひて、みとのまぐはひせな、と詔ふ。かく云ひちぎりて乃ち、汝は右より廻り逢へ、我は左より廻り逢はむと詔ひ、ちぎり竟へて廻ります時に、いざなみの命先づ、あなにやし愛上をとこをと言ひ、後にいざなぎの命、あなにやし愛上をとめをと言ふ。各言ひ竟へて後に、其妹そのいもに、女人先づ言ふはよからず、と告曰ふ。しかれどもくみどに興して、子水蛭子を生みき。

この描寫の無邪氣さは、やがて古事記全篇を通ずる無邪氣さである。こゝに於て古事記の氣品は「貴さ」と「卑しさ」との對立を絶した天真な心の、無意識の貴さを見せてゐると云へる。

もとより古事記にも前後に調子の相違はある。神話的色彩の濃厚な部分では、兎や鼠や魚や鳥などが人間に交つていろ／＼の役目をつとめても、また神が丹塗の矢となり、玉が女と化し女が蛇に姿を變へても、それが不自然であるといふ感じをまるで與へないほどに、物語全體がお伽噺的である。しかしこの調子は後半に至つて漸次弱まり、この種の物語を挿む場合に、特

に古い話として斷つて置く必要が生じた。息長帶姫の渡海に「魚が船を負うて渡つた」といふのが、歴史的傳説に現はれたお伽噺の調子の最後である。後半を支配するのは、自然兒らしい怒りや憎み、或は田園的な愛情の歡びや悲しみであつて、お伽噺的とは云へない。この調子の變化は、全體の構圖が「歴史的排列」に基いてゐる點から考へても、極めて自然のことである。がこの變化に拘らず、天真から出た氣品は依然として變りがない。あらゆる戀愛の描寫は、たとひ兄妹相姦であつても、透明にして朗かである。あらゆる争鬪の描寫も、弑虐と殘虐とを問はず、常に同じく透明にして朗かである。

こゝには一例として復讐と争鬪の物語を挙げよう。七歳の目弱王は、讒者を信じて父を殺された穴穗の御子を、——己が母である父の妻をば父の流した血のなから取り來つてその後とされた穴穗の御子を、——その寢殿に於て刺し奉つた。その事件は次の如く描かれてゐる。

天皇すめらみこと神牀かむとこに坐まして晝寢ひるねき。かれその後きさきと語かたらひて、汝思みましほすことありやと曰のりたまひければ、

天皇すめらみことの敦いづくし深しみければ何思なむふことかあらむ、と答こたひき。こゝにその太后おほきさきの先さきの子目弱みよわの王みこ、

是年たまたつ七歳ななつになれり。この王みこ、その時に當りてその殿とのの下もとに遊あそびき。されど天皇すめらみことその若わかき王みこ

の殿の下に遊べるを知らずして、太后に詔りて、吾は恆に思ほすことあり、何となれば、汝の子目弱王、人と成りたらむ時、吾がその父王を殺せしと知らば、還して邪き心あらむかと言ひき。こゝにその殿の下に遊べる目弱王、この言を聞きとりて、便ち天皇の御寢を伺ひて、その傍なる大刀を取りて、その天皇の頸を打斬りて、つぶらおほみが家に逃げ入りき。

こゝに作者は三人の人物のいづれに對しても同様の同情を注いでゐる。彼は自ら知らずして「去私」である。もとより上代に於ても、法律的に罰すべき行爲と賞すべき行爲、或は道徳的に排斥すべき行爲と賞讃すべき行爲、の差別はあつた。しかし作者はその種の差別に束縛せられることなく、たゞ作中の人物に同化して、その感情のまゝに動いてゐる。このことは次の條に至つてなほ一層明かである。

こゝに大長谷の王子、其當時童男なりしが、この事を聞かして慷慨忿怒、乃ちその兄黒日子の王の許に到り、人天皇を取れり、如何にせまし、と曰ひき。然るにその黒日子の王驚かずて怠緩の心あり。こゝに大長谷の王、その兄を詈りて、一つには天皇にまし一には

兄弟にますを、何ぞも恃心なく、その兄を殺せるを聞きて驚かずて怠るや、と言ひて、即ちその衿を握りて控き出で、刀を抜きて打殺したまひき。またその兄白日子の王に到りてさきの如狀を告るに、また黒日子の王の如緩かなりき。即ちその衿を握りて引率來て、小治田に到り穴を掘りて立ちながらに埋みしかば、腰を埋む時に至りて二つの目走り抜けて死にき。また軍を興してつばらおほみの家を圍みたまひき。かれ軍を興して待ち戦ひ、射出る矢葦の如來散る。こゝに大長谷の王、矛を杖としてその内に臨みて、我相言へるを認めは若しこの家にありや、と詔ふ。こゝにつばらおほみ、この詔命を聞きて自ら參出で、佩ける兵を解きて八度拜み、白者、さきに関ひ賜へる娘から姫は侍はむ、また五處の屯宅を副へて獻らむ、然るにその正身參向ざるゆゑは、古より今に至るまで、臣連の王の宮に隠るは聞けど、王子の臣の家に隠るは聞かず、こゝをもて思ふに、賤奴おほみは力をつくして戦ふとも更に勝つべくもあらず、然れども己を恃みて陋家に入りませる王子は、死ぬとも棄てじ。かく白してまたその兵を取りて、還り入りて戦ひき。かれ力つき矢もつきぬれば、その王子に白けらく、僕は手悉に傷つき矢またつきぬ、今はえ戦はじ、如何にせ

む。その王子、然らば更にせむすべなし、今は吾を殺せよ、と答詔ふ。かれ刀をもてその王子を刺し殺し、乃ち己が頸をきりて死にき。

明かに作者は復讐欲に燃えた大長谷の王の感情に強い同情を注いでゐる。しかしまた稚い目弱王のために身命を犠牲にするつぶらおほみの感情にも、同じく強い同情を注ぐ。こゝには祇虐を特に問題とする態度はない。また或點を特に誇張する偏頗な心もない。作者が本能的につとめるところは、材料そのものに最もよく沈潜して、それを最も端的に現はすことである。彼の天真な心は右の材料から烈しい復讐心と勇ましい義侠心とを見出した。彼は無心にそれらの感情に同じた。さうして無心にその感情を表現した。かくして右の文章は、子供の心のやうに透明で朗かである。

右の如き無心の美しさは、必然に内容の深刻さを缺く。經驗の深刻さは常にこの無心を破る反省から、——原始的統一を破る内心の抗争から、生れ出るのであるが、我々の上代人は、人性に具備するさまざまの性情の、相互の抗争に苦しめられなかつた。もとより彼らと雖、この

抗爭を全然知らなかつたのではあるまい。たゞそれに煩はされなかつたのである。例へば大長谷の王子は、その復讐欲にかられた時には、單純に復讐欲の權化として描かれる。そこに何らの抗爭もない。が復讐欲に燃えたアケレウスはさうは描かれてゐない。彼の上にはヘクトルを殺すことによつて自己が短命に終るべき運命がかゝつてゐる。さうして彼自身もヘクトルの屍を乞ふ老いたるプリアムの言葉に涙を流した。また例へばつぶらおほみは、稚い目弱王への同情の故に、單純に獻身的な義侠心の權化として描かれる。そこには自己を省みるがための抗爭はない。が犠牲の行爲の深刻さは、「ヘラス」のために美しい己が娘を捧げるアガメンノンの苦しみの如く、捨てるものへの愛著が烈しいところに生ずるのである。かう見れば、古事記の深さの缺乏は、また溫順にして淡泊な我上代人の性情にも基くのであつて、必ずしも意識の開展の幼稚にのみ基くのではない。こゝに於て「深刻さの缺乏」といふ弱點は、その半面に愛らしい田園的情調を伴ふことになる。

古事記の諸物語、特に戀の物語が、その子供らしい無邪氣さの内に、常に濕やかな、情深い調子を含んでゐることは、何人も見脱し得ぬほど著しい事實である。あれほど數多い戀の物語

の内に、男を醜弄する妖婦や、女に薄情な誘惑者は、一人たりとも現はれてゐない。蛇であつた女はある。しかし彼女が怒つたのは男が誓を破つたからであつて、その愛情の眞實なことは他の物語と變りがない。また多くの女を愛する故に愛人を苦しめる男はある。しかし彼らはただ女の愛の獨占の要求を充たさないだけで、どの女をも捨てるのではない。新しい戀人を得た故に古い戀人を捨てるといふ話は、一つも存しない。戀として物語られる限りは、いかなる場合でも、常に眞情のこもつた、情深い、正直なものである。これはあらゆる古代民族の文藝に比して、注意すべき特徴ではなからうか。少くとも「一人の妖婦」をさへ持たないといふ一點は、自分の知る限りでは、どの民族にも見られない。

この特徴はまた、古事記に現はれた諸英雄の性質に於ても認められる。彼らはすべて「子供」であるが、しかし常に情深い。最も殘虐に見える二三の英雄さへも、殘虐それ自身を樂しむといふ事はない。すさのをの命の大國主の命に對する殘酷な仕打も、その末尾の言葉から察すると「偽惡」である。大長谷王子の殺戮は一見凶暴に見えるが、しかしつぶらおほみを攻め殺される前にはその娘を救ひ出された。しかもその戀物語によれば、「姿體瘦萎」の赤猪子に對し

てすらも、

吾は既に先の事を忘れたり。然るに汝志を守り命を待ちて、徒らに盛の年を過ごせり。是れ甚愛悲。

といはれる。さうして、

心裏に婚さまく欲せども、その極く老いぬるを憚りて、え婚さずて御歌を賜ふ。その御歌に曰く、

ひけたの若栗栖原若くへに率寝てましもの老いにけるかも

かれ赤猪子の泣く涙、悉にその服せる丹摺の袖を濕しき。その大御歌に答へて歌ひけらく、

みもろに築くや玉垣築き餘し誰にかも依らむ神の宮人

かれ多なる祿をその老女に給ひて返し遣り給ひき。

これは大長谷の命を情深い人として現はさうとする物語である。古事記中の最も凶暴な殺戮者をさへも記者はさういふ風に描かうとする。他の優しい英雄に至つては云ふまでもない。

古事記に於ける「深刻さの缺乏」はこの humane な人生の見方によつて償はれる。古事記

全體に漂うてゐる田園的な美しさは、この濕へる心情の流露である。深刻さを缺くことが一つの弱點であるとしても、この濕へる心情を缺くほどに大きい弱點ではない。支那の古い神話傳説を録した史書は、その大きさと深刻さとに於て古事記に優つてゐるかも知れない。しかし藝術としては古事記に及ばないであらう。何故ならそこには感情が足りない。特に右の如き濕へる心情が足りない。古事記は、「子供」の表現であるとしても、その美しさに於ては、必ずしも「大人」の表現に劣るものではない。

第四章 歌 謠

一 國民文藝としての上代歌謠

古事記はその物語の爲に歌謠を使つてゐる。しかし既に幾度か注意した如く、これらの歌謠はそれ自身獨立の意義と價值とを持つてゐるのである。時には物語から引離した方が反つて歌謠自身のために有利なこともある。でこゝには古事記及び日本書紀がその物語のために記載した歌謠をば、獨立した歌謠として觀察して見ようと思ふ。

記紀の物語の性質から歌謠の殆んど全部は或神もしくは或貴人に結びつけられてゐる。しかしこれは上代の歌謠が貴族社會の專有物であつたといふ證據にはならない。歌謠自身の内容から見れば、多くは、貴族と平民とを問はず上代の民衆全體に共通な體驗を表現したものである。

従つてそれは一般の民衆に理解せられ得るのみならず、また民衆の間からも生れ得る。歌謡の作者が何人であつたかを問ふとすれば、それは「國民」であつたと答へる他はない。

この點については上代の貴族と平民との間に著しい心理的相違のなかつたことも考へ合はさねばならぬ。貴族の衣食住が平民よりどれほど贅澤であつたかは容易には解らぬ。恐らく大體に於て共通ではなかつたかと思はれる。漢土渡來の珍奇な裝飾品類を所有しまた生産する點に於ては、貴族は著しい特權を持つてゐたであらう。しかしそれらは貴族間に珍重せられるよりは遙かに強い熱情を以て平民の間に「尊敬」せられた。従つてそれは兩者の間の理解を妨げるものでない。また生理的情況について見ても、貴族の肉體は平民のそれより優れてはゐても劣つてはゐなかつた。體力を必要とする點で貴族は農人以上である。貴族の女も農人の女と同じく自ら絲を績ぎ機を織る。従つて貴族には、後の時代に於ける如く、特殊の繊鋭な感覺を生み出すやうな生理的條件はなかつた。従つてその體驗の内容が著しく異なる筈はないのである。戀愛、爭鬭、農作、遊獵、宴樂。すべての歡びと悲しみとは共通である。そこで一人の貴族が人目を聳てしめるやうな戀愛事件を惹起したとすれば、それは「貴族」に限られた特殊な事件

としてではなく、民衆の心情を代表し易い地位に立つた人の代表的な事件として通用するであらう。だからこの代表的事件を詠嘆する歌は、それが貴族の間から生れたと民衆の間から生れたとを問はず、常に民衆の心情の表現である。もし同じやうな事件が或農村に起り、その農村から或歌が生れ出たとしても、それが民衆の間にひろまつて行く内には、右のやうな代表的事件に結合されて了ふであらう。

もとより貴族と平民との間には、漢文化の影響を受ける度の相違によつて、知識的な相違が生じてゐたかも知れない。しかし歌謠の核をなすものは詠嘆であり、詠嘆を生み出す胎は心情である。さうして漢文化の影響はこの心情に對して最も弱かつた。もしそこにも何らかの影響があつたとすれば、それは平民もまた貴族と同じく影響を受け得た範圍に於てである。

上代の歌謠が主として貴族社會の所産であり、一般民衆と關係のないものであつたとすればそこには互に理解の許されない別種の心生活が存したのでなくてはならぬ。しかし我々はさういふ區別を見出すことが出来ない。然らばこれらの歌謠は、いかなる事情のもとに製作せられたにもしろ、とにかく一つの「上代人の心生活」から生れたのである。或歌は或貴族が机上で

作つたのであつて民衆の間に自然に發生したのではないかも知れない。がその貴族の歌ふ心情が、民衆の心情を代表し得るものであるならば、それは民衆の心を現はした藝術であつて、貴族のみの藝術ではない。民衆の間に自然に發生した歌謡と雖、或一人の作者から出たといふことはあり得る。それが或一人の作者の作品ではなくして民衆の藝術であるのは、民衆の心がそこに表現せられてゐるからである。作者が貴族であると農人であるとは問ふところでない。またその歌が民衆の間に愛唱せられたか否かも問ふところでない。自分には記紀の歌は皆民衆の間に愛唱せられたものと思はれるが、たとひさうでない歌があるとしても、それが民衆の心を表現してゐる限り、民衆の所産と見らるべきである。いかなる民族に於ても優れたる藝術の製作者は少數であつて字義通りの民衆ではない。しかもその藝術が「民族」を現はすとせられるのは、少數者が多數者の心生活の代表者であつたからでなくてはならない。上代日本民族のみが例外である理由はない。

このことはなほ歌謡の詳しい觀察によつて明かにせられると思ふ。とにかく上代の歌謡は、貴族平民を包括する「上代日本人」の心の表現である。

二 上代歌謠の特質

記紀の歌謠の内には音數の規律の整つたものと整はないものがある。萬葉の歌を標準として見るならば、前者は新しく後者は古い。こゝには先づ古い方から觀察を始める。

この種の古い歌謠は云ふまでもなく皆抒情詩である。しかし同じく抒情詩ではあつても萬葉のそれとは同趣でない。萬葉に於ては、

歸りける人來れりと云ひしかばほと／＼死にき君かと思ひて（十五）

の如く、感情を内から表現したものが多いに反して、こゝにはさういふ主觀的な感じを與へる歌が殆んどない。また萬葉に於ては、

ひむがしの野にかぎろひの立つ見えて顧みすれば月傾きぬ（一）

の如く、我と自然との對立を意識した上で、その自然に我を没入し、かくて自己の感情をば客觀的な自然の情景に於て現はす、といふ歌が多いが、記紀にはさういふ純粹な敘景の歌は少な

い。稀にあれば、

さむ川よ雲たち渡り畝傍山木の葉さやぎぬ風吹かむとす（記、傳廿）

の如く、形式の整つた、恐らく時代の新しい歌である。形式の古いものでは、

倭は國のまほらば、たゝなつく青垣山、こもれる倭し、うるはし（紀、傳廿九）

の如く、自然と自己との區別が稀薄であつて、たゞ單純に己れの國土への愛著を投げ出したものがある。これらは純粹な敘景の歌とは云へない。敘景らしいものでも、

千葉の葛野を見れば百千足家庭も見ゆ國のほも見ゆ（紀十）

の如く、「風景に現はれた美」を詠嘆してそこに自己の感情を現はすのではなく、家々を含んだ生の場面としての國土を今自分が見晴らしてゐるといふ、その體驗をありのままに表白したに過ぎぬ。

この區別を心理的に見ると、萬葉の歌人は自己の感情を自己に集注して自己の内に凝視し、或は自己から離して、客觀せられた自然の美として、自己に對立する自然に於て味ふのであるが、上代の作者に於ては自己の感情はなほ單一な體驗として、主觀的客觀的分裂に煩はされ

てゐないのである。

この區別は技巧上にも見られる。直觀性の豊かな、響の多い、感覺と心とを直指する言葉は萬葉の歌にも上代の歌謠にも等しく用ゐられてゐるが、しかし萬葉に於ては、さういふ言葉によつて描かれた各々の形象が、一つの情緒に求心的に結びついてゐる。

うち日さす宮道みやぢを人は滿ち行けど吾念わがもふきみはたゞ一人のみ（十二）

の如き所謂「正述心緒歌」や、或は

あしびきの山河の瀬の鳴るなべに弓月が嶽たけに雲立ち渡る（七）

の如き純粹に自然を詠ずる歌に於ては云ふまでもないことであるが、自然を詠しながら戀を歌ふ歌、例へば、

我妹子わがもが赤裳あかもの裾すそのひづちなむ今日の小雨に吾共われどもぬれな（七）

の如き、或は「寄物陳思歌」と呼ばれる

吾わがせこが濱行く風のいや急はやに急事はやごとなさばいやあはざらむ（十二）

の如き歌に於ても、雨や風は完全に戀の情緒に従屬させられてゐる。即ち中心の情緒が歌の各

部を浸してゐるのである。然るに上代の歌謡は、寧ろ遠心的に、中心の情緒を歌の各部に隠匿してゐる趣がある。例へば望郷の歌とせられてゐる記（傳廿八）の歌、

命いのちの全いまけむ人は、たゞみこも平群へぐりの山のくまかしが葉を、髻うす華かに挿せ、その子

の如き、確かに異郷に於て命を失はうとする人の倭を思ふ悲しみの心を歌つたものに相違なくまたその悲しみも力強く現はれてゐるのであるが、しかし歌の表面に現はれたものは、「命の全けむ人」と、さういふ人へのみ許された故郷の山の初夏の行樂とである。新緑の美しい平群の山にかしの若葉を頭に飾して遊ぶといふ光景は、悲哀の情緒との關係に於て、右に擧げた雨や風の戀に對する關係ほど密接でない。寧ろそれは悲哀と正反對な長閑な氣分を際立たせることによつて、自らおのづか現在の悲哀を現はすのである。従つてまた、歌の大部分が平群の山の行樂の詠嘆であるに拘らず、その光景をそれとして詠嘆するでもない。その光景は現在の悲哀に觸發せられて、その悲哀の故に歌はれるに過ぎない。明かにこの歌ひ方は、純粹に主觀的或は客觀的に歌ひ出すことの出来ない心から生れたものである。

戀の歌から同様な例を取るとすれば、稍形式の整つたものではあるが、

さねさし相模さがむの小野をのに燃ゆる火ほの火中なつかに立ちて問ひし君はも（記、傳廿八）

の如きを舉げることが出来る。この歌は現在に於て君を悲しむ歌である。しかしその戀心と「相模の小野に燃ゆる火」との間には、前の歌に於けると同じく、密接な關係がない。たゞ「火中に立ちて問ひし」といふ過去の或情景が、その時の嬉しさの故に現在の悲しさを現はすに役立つのである。従つてこの歌は、最後の一句を除く他悉くその情景を描くために費されてゐるに拘らず、その情景をそれとして詠嘆したのではない。と云つて現在の悲しみが歌はれたものの全體を浸してゐるわけでもない。萬葉の歌人ならばこの種の情緒をかうは歌はない。もしこの歌を「戀の別離」の歌と解して比較するならば、

我せこをやまとへやると小夜おかしきふけて曉あかつゆに吾立ちぬれし（二）

の如きを舉げることが出来る。作者は別離の悲しみを凝視する故に戀の過去を顧みる如き餘裕は持たない。またもしこの歌が遠き戀人を思ふ歌ならば、

わがせこは幸さいきくゐますと歸り來てわれに告げ來む人の來ぬかも（十一）

の如きと比べていゝ。こゝでも作者はたゞ現在の心持をのみ歌ふ。またもしこの歌が亡き戀人

を思ふ歌であるならば、

かざ早の三保の浦わの白つゝじ見れどもさぶしなき人思へば（三）

の如きと比べればよい。作者は現在の悲哀の故に目前の自然を悲しむのである。またもしこの歌が失はれたる戀を悲しむものであるならば、

夕されば物念ものもつまさる見し人の言問こととはすさまおもかげにして（四）

の如きと比べてよい。こゝでは過去の追憶も、たゞ現在の苦しさのためにのみ歌はれるのである。すべてこれらの萬葉の歌は、詠嘆すべき情緒を鋭く一點に集中して表現する。或刹那の感動を内から強く捕へることによつて、周囲の情景や戀の歴史などをその感動に浸してしまふのである。それに比べて「問ひし君はも」の歌は、確かに遠心的な歌ひ方と云へるであらう。

かく上代の歌人には物ものの見方みかたにもその歌うたひ方かたにも同一の特徴がある。この特徴の故に彼らは或情緒を擔ふ形象をば單純に詠嘆することを好む。

はしけやし我家の方よ雲る立ち來も（記、傳廿八）

乙女の床の邊に、わが置きし劍の太刀、その太刀はや（同）

の如きはその好例である。これらは單純に雲を歌ひ太刀を歌ふ、しかも實は戀の歌である。かういふ單純な詠嘆のしかたは、後の時代には決してない。

この詠嘆の仕方の單純さが、更に第二としてあぐべき古い歌謠の特徴である。

或事件を歌ふ場合に彼らはその事件の興味ある部分を何らの曲折もなく直敘する。例へば、
やつめさす出雲たけるが佩ける太刀つづらさは巻き眞身まみなしにあはれ

の如きである。眞身なき太刀がこの事件に於ていかなる役目をつとめいかなる感動の原因となつたかといふ風なことについては何の詠嘆もない。たゞ單純に太刀の眞身なきを歌つて、他のすべてを想像に委せてゐるのである。

また或物象を歌ふにしても、

大坂につぎのぼれる石むらを手越に越さば越し難がてむかも（紀五）

の如き、石むらの興へる印象を實に單純に歌つたのみで、自己の情緒をそこに滲み出させることも、石むらの險しさを敘景的に描き出すことも、試みてはゐない。

或特殊な感情を詠嘆した歌に於てはこの特徴は更に著しい。彼らは「内」を凝視しない。従つて内なる情緒の濃淡を歌ひ出してゐるとは云へない。が彼らは主観と客観とを區別しない境地に於て、一つの感情を直接的に叫び出すのである。例へば、

忍坂の大室屋に、人さほに入り居りとも、人さほに來入り居りとも、みつ／＼し久米の子らが、頭推石推持ち、打ちてし止まむ。

いまはよ、いまはよ、ああしやを、いまたにも、あごよ、いまたにも、あごよ。(紀三)

といふ久米歌の如き、それがどんな歴史的事實を背景とするにもせよ、とにかく或争の場合の、「やつつけろ」といふ掛聲のやうな、一向きな感情を現はしてゐる。かういふ直接法は萬葉集中の古い歌にも稀に認められはするが、しかしそこに叫ばれるのは多く主観的な感情であつて、この歌ほどに單純な詠嘆ではない。この歌に於ては自我と對象との對立はない。「人さほに入り居りとも」の繰り返しは内に燃え立つ敵愾心を鳴り響かせ、「みつ／＼し」の形容は内なる力の自信を流露させる。さうしてその力の發動は、「頭推石推もち」といふ單なる外面の描寫によつて歌はれてはゐるが、しかもそこに「いまはよ、いまはよ」といふ喘ぐやうな詠

嘆と釣合ふだけの感情がある。それは彼我を別たない單純な叫び出し方の最もよく成功したものである。

この種の歌に於てはその美しさはたゞその律動にかゝつてゐる。感情の捕へ方の巧妙、その描寫の纖銳といふやうなことは、こゝでは問題でない。問題にするにはこれらの歌はあまりに單純である。たゞその單純な感情をいかに力強く響き出させてゐるか、いかによくその喘ぐやうな情熱を言葉の間に生かしてゐるか、そのみが價值をつくるのである。その意味でこの種の久米歌には、太い線のうねつてゐるやうな美しさがある。

かういふ見方からすると、或歌は物語の背景を拂ひ去つた時に初めてその全幅の美しさを示す。例へば、

宇陀の高樹たかきに鳴な羅張しぎわたる、我待つや鳴はさやららず、いすくはしくぢらさやる、前妻こなみがな、
さば、たちそばの實の長けくを、こきしひゑね、後妻うしろりがな、
くを、こきだひゑね、えゝしやこしや、あゝしやこしや、
いちさかき實の大け

の如きである。物語に於てはこの歌は、兄宇迦斯えちかしが押機おしを以て神倭いはれ彦の命を殺さうとし

反つて自らがその押機によつて殺されたことを意味するとせられてゐる。恐らくこの物語は、「鳴霜」の「わな」といふ言葉と密接に聯關するものであらう。従つてこの作者を信用する後の學者が、「以_三皇軍_二喩_レ鳴、以_三兄猾_二喩_レ鯨、以_三天皇_二喩_レ後妻、以_三兄猾_二喩_レ前妻」とか、「鯨の肉の饒きに皇軍の盛大なることを譬へ、……小さき謀もて害ひ奉らむとせしことのおほけなさよと、兄宇迦斯が所爲を賤しめ嘲り賜へる下の意なり」とかと解するのも不思議はない。が單純な詠嘆を好む上代人が、このやうな廻りくどい比喻を果して用ゐたであらうか。繼體朝以後の作者が古い久米歌の内に「宇陀」なる地名と「鳴霜」なる言葉とのあるのを捕へて、この歌を兄宇迦斯征服の傳説に結びつけるといふことは、ありさうなことである。しかしそれとても既存の歌に對する解釋であつて、新しい比喻を作り出したのではない。況んやこの歌の「こきしひゑね」といふ言葉が暗示するやうな古い時代に、さういふ直觀的でない比喻が用ゐられようとは思へない。そこでこの歌をそのままに單純な詠嘆として解釋する。それは疑なく山獵の歌である。宇陀の山間の、鳴の通路に當る山の凹部に、木から木へと霜を張り廻して、曉の薄明に沼澤の方へ降りて行く鳴を捕へようとする。霜は恐らく麻か葛の類を細くして編ん

だ網であらう。鳴がそれに首を突き入れてまごついてゐるところを、下に待ち受けて捕へるのである。然るに待ち受けた鳴は網にかゝらないで、「いすくはしくぢら」が掛つた。鶺鴒いすかの嘴のやうな牙をむき出した猪が網の裾を破つて通らうとして、網にまとひつかれたのである。そこで獵夫はこの猪を仕留めて、曉の露をふみながらそれを村里へと運んで行く。意外の大獵に興奮した彼は、日頃或煩ひの種であつた前妻と後妻との間に對しても「何だ、そんな小さい事を」と笑つて了ひたいやうな寛大な心持になつて、「さあ女ども、欲しいだけ持つて行け」と叫ぶ。その優越の感じに溢れた喜びが、「えゝしやこしや」といふ罵りのやうな歡呼に現はれるのである。かく解する時この歌には上代人にふさはしい單純な詠嘆としての天真の美が感ぜられるであらう。

が自分はこの歌が勝利の祝宴の際などに久米の子らによつて歌はれたことを否定するのではない。右に説いたやうな喜びを現はす歌として既にそれが民衆の間に行はれてゐた以上は、歌の内容と關係のない場合にも、たゞ「喜びの表現」のために、歌はれる筈である。ここでは「勝利」の喜びがこの歌によつて現はされたかも知れない。しかしそれはこの歌がその「勝利」

を比喩的に歌つたものだといふ意味にはならない。

右の解釋に於て「くぢら」を猪と見るのはやゝ強辯の嫌がある。自分の理由は「いすくはし」が鵜いすかほしと解せられ得ること、及び猪肉を山鯨と呼ぶことの二點に過ぎない。「山くぢら」の稱呼が比較的新しいとすれば自分の理由は半ば消滅する。が萬葉に於ては鯨は主として「いさな」であつて「くぢら」ではない。「くぢら」といふ言葉の記紀に用ゐられたのもたゞこゝだけである。然らば上代の「くぢら」が鯨だといふ確證はないわけであらう。また上代人の比喩のとり方がいかに突飛であるとしても、山中の鳴羆と鯨とはあまりに離れすぎる。従つて饗宴の美味の内に鳴と鯨肉とが並んでゐたためであらうといふやうな想像も必要になる。しかし既に調理せられた鳴と鯨とから、單に知識的に右のやうな歌を作り出すことは、他の歌謡から察しても、上代人にふさはしくはない。なほ「いすくはし」といふ言葉を勇いさくはし細と解して勇魚いさなに結びつけるのも妥當とは云へない。「香いくはし、花い橋」の如く「くはし」は通例名詞のあとにつく。その用例に従つて「鯨いさなくはし鯨くぢら」と解しては意をなさない。かく從來の解釋とてもその強辯である程度が右の解釋に劣らないとすれば、歌謡の内容にとつて最も自然である右の解釋が最も妥當

と認めらるべきである。

この種の歌は物語から離して味解されねばならぬ。しかしすべての歌が史的事實の背景を持たないといふのではない。或歌はさういふ史實の記憶として物語よりも反つて古いであらう。

「忍坂おひかの大室屋に」の如きも、國家統一時代の或事件が背景となつてゐるには相違ない。たゞそれが物語られてゐる通りの事件であつたかどうか疑はしいといふまでである。然らばこれらの歌は、その事件の際に即興として作られたものであらうか。もしくはその事件の後にそれを詠嘆したものであらうか。歌の内容より見れば勿論前者でなくてはならぬ。また歌の製作心理から見ても、歌がたゞ内に動く情の直接な放出に過ぎなかつた時代に於ては、實際生活の或特殊な興奮が最も好き製作動機でなくてはならない。もしさうでないとすれば、即ち後者の場合であるとすれば、作者はさういふ興奮を追體驗し、それを想像力によつて一つの世界にまとめ上げ、その上でその世界にふさはしい詠嘆を企てなくてはならぬ。しかしさういふ能力は舊辭製作の時代に於てもあまり進んでゐるとは云へない。歌と物語とがバラ／＼になつてゐる如きはその證據である。然らばこれほど力ある詠嘆は追體驗から生れたものとは認められない。

實際に或情が中に動き、それが言葉に現はれ、更に詠嘆となり歌舞となるといふ徑路が、即ち或事件の興奮に従つて即興的に歌が作られるといふことが、これらの歌には最もふさはしいのである。

この見方が正しいとすれば、

御間城入彦はや、己が命を殺せむと、ぬすまく知らに、姫なそびすも。(紀五)

の如き歌は、御間城入彦の命の運命に關する民衆の憂ひを直接に投げ出したものとして、國家統一時代の或争亂の前に實際に民衆の間から生れたものであらう。また

いざあぎ、いさち宿禰、たまきはる内の朝臣が、頭椎の痛手負はずば、にほとりの潛きせな。(紀九)

の如きも「内」といふ名を負ふ英雄の事蹟に伴つて實際に發生した歌に相違ない。なほ「内の朝臣」に關したものは、

をち方の、あらら松原、松原に渡り行きて、つく弓にまり矢をたぐへ、うま人はうまんどちや、いとこはもいとこどち、いざ合はな吾は、たまきはる内の朝臣が、腹の内は砂あれ

や、いざ合はな吾は。(紀九)

といふのがある。物語では「いざあぎ」の歌の前にあつて内の朝臣の敵が歌つたものとせられてゐる。歌の中でも「腹の内は砂あれや」と内の朝臣を嘲つてゐる。歌の形式のとゝのつてゐる點からといふと、これまでにあげた諸歌よりは遙かに新しいが、内の朝臣を罵る歌が内の朝臣の英雄化せられた後に生じ得ないとすれば、少くともこの歌は内の朝臣が活動してゐた時代に、即ち頭椎かぶつちの太刀が造られ國家統一の事業がなほ續行せられてゐた時代に、戰陣の間から生れ、それが後代に至つて潤色せられたものに相違ない。もしこの歌からその原形を透見し得るとすれば、それは單純な感情の放出としてもよき例である。

彼我を一にして歌ふ、直接法的である、といふ二つの特徴を自分は擧げた。しかし直接法的であるといふことは古い歌謠が比喩の類を用ゐなかつたといふ意味ではない。比喩は勿論盛んに用ゐられてゐる。しかしその比喩にも上述の特徴と相應するやうな單純さや直接性が認められるのである。

上代人がその單純な詠嘆の内に自然物を人に喩へようとする傾向のあつたことは、

尾張に、直ただに向へる、尾津の崎なる、一つ松、あせを、一つ松、人にありせば、太刀佩け
ましを、衣きせましを、一つ松、あせを。(記、傳廿九)

といふ歌によつて明かである。前半に於ては遠く尾張を望む廣濶な海邊の一つ松の姿が、「直に向へる」の一句によつて巧みに直寫せられてゐる。が、その松に對する嘆美の情を現はすために「人にありせば」と歌ひ出すのは、松の姿に對する愛著を幽かながらも人間的な形に於て豊富にしようと試みてゐる證據である。それを「雄々しい」と形容する代りに「太刀佩けましを」と歌つた心理には、「一つ松あせを」といふ繰返しが印象すると同じき素朴な柔かさがあ
る。しかしこれはまだ松を人に喩へたのではない。松に對する愛情を人に對する愛情に喩へた
までである。

一歩進むと外形や感觸の似寄つたものを形容として用ゐ始める。例へば、

つぎ苗生山ねふやましろめ代女の、木こ鋏くはもち打ちし大根おほね、根白しろたがむきの白腕ま、纏まかずけばこそ、知らずとも云は
め。(記、傳卅六)

の如き、前半に於ては白い腕を形容するための大根が歌はれる。前に説いた「人にありせば」の歌は似寄つた「感情」を以て他の感情を形容したのであるが、こゝでは似寄つた「物」を以て他の物を形容するのである。がこの二つのものも、双鳥を夫婦に比するやうな概念的な意味で比べられるのではない。双鳥と夫婦は「二つ並んで離れない」といふことが共通であるために種々の似寄つた情緒を呼び起すのであるが、白い腕と大根の白い肌との類似はたゞ感覺的であつて、意味の上のことではない。さうしてこの感覺的な結合點を堺として前後に歌はれるものも、意味の上では聯絡がなく、たゞ漠然とした聯想によつて聯絡するのである。即ち前半に歌ふところは、つぎ苗の生ふる山代の野に、(恐らく白い腕の持主である)女が、木鋏を持つて大根を作つてゐる光景であり、後半の詠嘆は、「白い腕にこの體を抱かせたのでなければ、そ知らぬ顔もして居られよう」といふ女への愛情の表白であつて、後半の戀に前半の背景を結びつけるのは白い腕と山代女との間の極めてゆるやかな聯想に過ぎない。

がかういふ聯想すらも次の歌に於ては稍困難になる。

つぎ苗^ね生^な山代^{やしろめ}女の、木鋏^{こくほ}もち打ちし大根^{おほね}、さわ／＼に汝^なが言へせこそ、打ち渡すやがはえ

なす、來入りまゐ來れ。(記、傳卅五)

こゝでは「大根」が「さわ／＼」と並ぶ。大根の持つ清らかな感觸を「汝が言葉」の爽やかな印象に比したのである。戀を許す女の言葉を大根の白い清らかさで形容するなどは、古い歌でなければ見られない面白さであらう。なほこの歌に於ては「打渡すやがはえなす」の一句も比喻として用ゐられてゐる。が木鍬を持つて畑にある女の姿と、女の言葉に歡喜して纏ひつくやうな心持で女の許に忍んで來た男の心とは、前の歌に於けるほど直ぐには結びつかない。畑の女がこの戀の相手で「ある」とも見られ、また「ない」とも見られる。この漠然たる不即不離の關係は、もと／＼この歌の作者が漠然たる感情によつてこの兩者を結びつけたことに起因するのでなからうか。またこの歌の面白味も、知識的に明白な對照を試みてゐないところに存するのではなからうか。

尤もこの歌の解釋は一般には右の如き自由なものでない。もと／＼この歌が石の姫嫉妬の物語に於て大雀の命の詠嘆として記されてゐるために、解釋もまた物語に合ふやうに下されてゐるのである。例へば「さわさわ」といふ言葉は大根の「清爽」さわさわを意味すると共に石の姫の嫉妬

の「喧擾」をも意味するといふ。即ち「喧擾」と云ひ起すために音のみ似通つて意味のまるで異つた「清爽」を聯想し、そのために大根を引き、更にその序として山代女を持ち出したと見るのである。しかしこの歌を獨立したものとしてみれば、さういふ無理な解釋はいらない。また「やがはえなす」といふ言葉も、大雀の命が石の姫のあとを追はれた有様の形容とすれば、供奉者の盛大なことをでも指すと見なくてはならないが、しかしこの解釋の典據として引かれた祝詞の文に於ては、「やがはえ」は樹木茂盛の意味にとれると共にまた「鞠躬如」といふ心持を現はし得る或蔓性の植物の名であるとも解せられる。さうしてその方がこの歌にはつき易い。上代の他の歌謡に多數の人衆の並び立つ有様などを詠み入れた例がない以上、この歌のみにその種の解釋を許すのは妥當でない。のみならずまたこれを一つの獨立した戀の歌として見れば、それは必要でもない。もしこの言葉を書紀の「ながはえ」に従つて「長延」と解し得るならば、言葉の意味からも、植物の名としても、右の解釋には一層都合が好いであらう。

こゝでは自分は右の解釋に従つて論歩を進める。右の歌の前半は單に「さわ／＼」と云ひ起すための序ではない。後半の詠嘆に或感情の色をつけるための、異なる内容を持つた他の詠嘆

である。それが「さわ／＼」に續くと共に「白き腕」にも續くのは、たゞ言葉の聯想にのみよるのではなくして、戀の情緒の表現の上に伴奏としての効果を持つた故であらう。従つてこの前後の句の對立には、比喩としての意味は認められないのである。

比喩なるものは、直接に云はむとするところを力強く豊富に表現するために、内的に似寄つた他の表象を附加することである。だから松に對する愛を「衣きせまし」といふ言葉で現はし、白い腕や女の言葉のさやけさを大根によつて描き、女の許に忍ぶ有様を「やがはえなす」といふ類は、明かに比喩である。がこれらの比喩は、右に例示した如く、多くは局部的であつて歌全體にかゝるものではない。女が畑を打つ光景と戀の情緒との間には著しい内的の類似は存しない。従つてこれを比喩とする見方を取る者は、この兩者を結びつけるために、中間に置かれた局部的な比喩の上へ前段の表象全體が引掛かるのだと考へる。即ち女が畑を打つ光景は、ただ大根と云ひ起すための、序詞として描かれたと見、かく見ることによつてこの歌の美的統覺が得られるとするのである。しかし自分はこの見方を疑ふ。前段の表象を殆んど無意味と見るまでに輕視して、比喩のみを重視するのは、歌全體に對する暴力である。比喩は單に部分的に

働くに過ぎない。歌の前半と後半は、各々獨立に、內的類似なき形象を歌つて、たゞ情緒の上で漠然たる交響を目指してゐるのである。さうしてその間を、局部的な比喻によつて、極めてなだらかに結びつけてゐるのである。もしさうでないならばこの歌はその素朴な活力を失つて了ふであらう。

比喻の使ひ方の素朴さに於てこれらの古い歌は支那の古民謡と著しい對照をなしてゐる。詩經の多くの詩が示すやうに、支那人は比喻によつて前後均齊シムメトリイの詩形をさへも作り出した。例へば詩經卷頭の、

關々雝鳩、在河之洲、窈窕淑女、君子好逑。

參差荇菜、左右流之、窈窕淑女、寤寐求之。

の如き、二つの表象列が前後に規則的に並べられ、しかもその間の內的類似が注意深く強調せられてゐる。殊に後者は、「柔かい荇菜」と「しとやかな女」、「參差たる荇菜の中から特に柔かさうなのを左顧右眄して探し流めること」と「多くの女の中から特に美しく淑かな女を寢ても覺めても探し求めること」といふ風に、隅から隅まで對應させてゐる。この注意深い比喻に

對して右に擧げた二三の比喩の如きは實に單純を極めたものである。

しかしこの單純さと、漠然たる情緒の交響を指す心とは、反つて隱喩(Metaphor)に於て或成功を見せてゐる。隱喩とは主たる表象を後方に斥け、それと內的に類似する他の表象を表面に出すやり方である。無意識的に情緒によつて表象を擇み出す上代人にとつては、平行せる二つの表象を都合よく相應するやうに對等に並べ立てるよりも、むしろ情緒の表現に適した「一つ」の表象を以て終始する方が容易であつたらう。例へば、

八田やたの一本菅ひととすげは、子持たず立ちかあれなむ、あたら菅原すがはら、ことをこそ菅原すがはらと云はめ、あたら清すがし女め。

の如きである。子は「竹の子」に於ける如く植物の芽をも意味する。従つて八田やたと清すがし女めとの間に挿まれた詠嘆は、女を意味する一本菅を以て貫かれてゐる。「ことをこそ」の一句は、言葉で菅原と云つただけでは云ひ足りないといふ心を現はしたものであらう。かく女を後方に退かせて、野に立てる一本菅を表面に出す歌ひ方は、明かに隱喩である。もしこゝに女を對等に

中谷有菴、嘆其乾矣、有女仳離、嘒其嘆矣、嘒其嘆矣、遇人之艱難矣。

といふ詩經の詩の如く、少しく味が^{あぢはひ}理知的になる。この詩はまづ、「山間に益母草がある、乾き萎れてゐる」と詠嘆し、それと對等に「女が夫に離れて嘆き悲しんでゐる」と歌ふ。後者は恰も註釋の如くに響く。もし前者に後者の意を含めることが出来れば、詩としては更に美しいであらう。

隱喩に於て、後方に退かせられる主たる内容が益々大きくなり、それを適切に現はし得る前面の表象が益々小さくなれば、藝術としては益々美しい。さうしてこの大小の間隔が極度に廣がれば、それは象徴(Emblem)と名づけられるものになる。上代の歌謡にはこの間隔の大いさによつて象徴詩と呼ばれさうなものがないでもない。しかしその間隔は、主たる内容が非常に大きくなつたためではなく、寧ろ表面へ出る表象が非常に小さくなつたために起つてゐるのである。もしくは主たる内容とそれを表現する表象との間に非常に突飛な種類の差違があるために起つてゐるのである。正當な象徴に於ては、表面へ出る表象が小さく見えるのは、内容が無限に大きいためであるが、こゝでは内容は常に戀であり、或は單純な争意である。従つてそれ

を現はす表象は、單純な戀や争意に比べてさへも非常に小さく見えるものでなくてはならぬ。かくして生れた歌には眞實の象徴が持つやうな深味はない。しかしその表現法がやゝ象徴的であるといふことは云へようと思ふ。

左に擧げる三例は大體隱喩と見るべきものであらうが、右に説いたやうな間隔は一本菅の歌よりも大きい。女性の或感じを一本菅に比する場合に極めて自然に動く我々の心も、男性の緊張した力の活動を葦かみらや葦はじかみや細螺しただみによつて感じようとする場合には、驚きに似た刺戟を受けずにゐられない。

みつみつし、久米の子らが、垣もとに、粟生あはぶには、葦かみらひともと、そのがもと、そのめつな
ぎて、撃ちてしやまむ。

みつみつし、久米の子らが、垣もとに、植はゑし葦はじかみ、口ひびく、我は忘れず、撃ちてしやまむ。

神風かむかぜの、伊勢の海の、大石にや、い延はひ纏もとへる、細螺しただみの、細螺しただみの、あごよあごよ、細螺しただみの、
い延はひ纏もとへり、撃ちてしやまむ、撃ちてしやまむ。(以上三首、紀三)

第一の歌は小さい葦を引き抜く心持を以て敵を撃つ心持を歌ひ、第二の歌は葦の味を以て敵を憎む心持を現はし、第三の歌は細螺が大石に纏ひつく状を以て敵と戦ふ状を歌つたのである。これらは久米歌として兵士の間には歌はれ、従つてまた民謡としても行はれてゐたものに相違ない。小さい植物や魚貝に非常な親しみを持つてゐた上代人は、この種の歌ひ方によつて人間殺戮の凶暴な意圖を現はし得たと感じたのであらう。彼らは流血の慘事を慘事とは感じない。子供の如く無邪氣に快活に、たゞその欲求とそれを遂ぐべき緊張とを感ずるのみである。さうしてその情緒を彼らに最も親しい日常の経験によつて詠嘆したのである。だからこの表象の愛らしい小ささは、必ずしも彼らの緊張の弱さを示すものではない。寧ろ我々が、葦や葦や細螺に於て上代人の経験した天真な感動に、沈潛することによつて、これらの歌の眞の美しさが感受せられるのであらう。

右の諸例よりも更に象徴的なものには、

いざ子ども、野蒜摘みに、蒜つみに我行く道の、香ぐはし花橋、上枝は鳥居枯らし、下枝は人取枯らし、みつぐりの、中つ枝の含蕾、赤ら乙女を、誘ささば宜らしな。(記、傳廿三)

といふ歌がある。美女に挑むことをすゝめる歌である。がその女の美しさを形容するために縁の遠い蒜摘みや橘が歌はれる。のみならずその蒜つみは、「いざこども」といふ出發の情緒から歌はれ、橘に就ては鳥や人の狼藉までも歌はれる。作者の感情は明かに美女の肌より遠のいて、野蒜摘みや花橘そのものに傾いてゐるのである。がいかなる人もその感情を流露させる詠嘆の内に全然無意義な言葉を連ねるものではない。この歌もそれを歌つた上代人にとつては、美女の形容として適切であつたのであらう。ではそこに現はされたのは何か。自然物採集に強い情熱を持つた自然兒の心臓と感覺とである。それが彼らにとつて女の美しさの感動に似てゐたのである。我々は幼い頃の^{待ぢ}茸狩、潮干狩、土筆取りなどの興奮を想起して、彼らの心持に同感することが出来る。「いざこども」の呼び掛けは、歌全體を統括する言葉でもあらうが、同時にまた力強く野遊びへの出發の歡びを響かせてゐる。繰り返された「蒜つみ」の言葉にも、自然兒のあの情熱が、(即ちたとひ野蒜のやうな小やかなものでも、それを探す心にはその時の唯一の生の目的であつて、その單純な強い生の統一の故にそこには野蒜三昧があるとも見らるべきあの情熱が)含まれてゐるのである。そこで突如として現はれる花橘も、またこの心持

の内に浮かせて見なくてはならない。彼らが野蒜三昧に入つて野山を心行くまで歩き廻つた後に、ふと恍惚からさめて渴を意識したとする。自然兒たる彼らは忽ち渴三昧に入つて、凡そ酸味を帯びた菓物の類は山海のあらゆる珍珠よりも、(この瞬間にはあらゆる美しい女の肌よりも)望ましいと感じるであらう。その時突如として道の邊に蜜柑の木が見出される。彼らの鋭い嗅覺は既に香果の匂を嗅ぎ、彼らの集中し易い情熱は忽ちにその絶妙な味はひに躍りかゝつて行く。その全感覺全意識が「香ぐはし」の一語に含められてゐるのである。彼らはこの香ぐはしさに興奮しつゝ、花橘の木に馳せ寄つて、黄金色の香果を探す。上枝は鳥に居枯らされてゐる。下枝は人に取枯らされてゐる。然るにその中枝の茂り重なつた緑の蔭からは、丁度生うひしく色づいた黄金の香果が、處女の笑ひの如くにのぞいてゐる。その香果の色と形と肌と匂とに現はれた極度に新鮮な感觸の上に、彼らの渾身の歡喜が掛るのである。かういふ自然兒の單純で烈しい體驗を背景として見れば、豐潤な感覺的刺戟を與へる羞へる美人を、やつと見つけた香ぐはしい果こつみによつて描くことは、少くとも彼らにとつては、適切なことに相違ない。だから彼らは女や戀から非常に縁の遠い蒜つみや花橘によつて女の美しさを歌ひ得るのである。

そのためにこの歌は、極めて素朴ではあるが、一種象徴的な趣を具へてゐると云へる。

かういふ例は他にも少くない。右の歌と同じところに記されてゐる歌に、

水たまる依網よみの池いけの、堰みづど杭くわうち、菱ひしがら設せの刺ししける知らに、萼めなはくりは菜な延のびへけく知らに、わが心し

いやなご袁なご許こにして、今ぞ悔しき。

といふのがある。物語の作者の解釋によれば、この歌は、自分が妻にしようとして考へてゐた女をいよ／＼召し出して逢はうとする時に、自分の愛子がその女に戀してゐると聞いて、残念ながらその戀を譲るといふ心持を歌つたものである。しかしさういふ背景は必ずしも必要でない。

たゞこれが、上代の歌の常として、戀に關係のある「悔しさ」を歌つたものと見られ、十分である。こゝにも我々はその「悔しさ」の情緒が、戀とは非常に縁遠い農人の經驗によつて現はされてゐるのを見る。まづ「水たまる」といふ枕詞は、後代の歌、例へば

佛ほとけつくる眞まこと朱しよ足あしらずば水みづたまる池田いけの朝臣あそが鼻はなの上うへを掘ほれ

といふ如く、單に音調の上から（或は鼻汁を聯想させる諧謔の故に）池といふ言葉についてゐるといふやうなものではない。寧ろまだ因襲的な「枕詞」になつてゐない生きた描寫である。

池に水を貯へて耕作に利する農人たちにとつては、水の心配の多い夏期に、池の水の豊かなのを見る時ほど安心と幸福とを感じることはない。のみならず歸化人渡來後の池溝開鑿によつて「池」なるものの喜びはなほ民衆の心に新しかつたであらう。依網の池の如きも右の機運によつて造られたものである。だから「水たまる依網の池」の一句には池水の漫々たる心持と共に農人の喜びの漫々たる状もまた響かせてあると見なくてはならぬ。さてさういふ満足に浸つた農人が、堰杭を打ちに池の中に降り立つ。水に愛情を持つた農人の心には、水の冷たさはたゞ官能の快さのみではない。そこで彼は朗らかにのびた體力を振つて、柔かい泥のなかに杭を打ち込む。仕事はなだらかに終る。がその暢然たる心持は何時の間にか足を刺してゐた菱葎と足にまとひついてゐた蓴菜とによつて崩される。彼は餘裕のある心持ながらも菱葎の尖角の痛さと蓴菜の蔓の煩しさとに對して腹を立てる。これは比喻ではなくして農人の經驗そのまゝの實感である。それが望をかけてゐた女を自分の油斷から人に奪はれた時の、怒りも出来ない悔しさと通ずるのである。「わが心」とは女を思ふ情であらう。「いやをこ」とはこの上もなく馬鹿馬鹿しいの意味である。即ちこの歌は、戀に關係のない一つの悔しさを詠つたあとで、「あゝ己

の思は馬鹿々々しかつた」と詠嘆するに過ぎない。過去の思を追懐するのでもなければ女の心を恨むのでもない。しかもそこに戀の悔しさは、極めてよく表現せられてゐるのである。

かういふ表現の仕方を上代人は意識的に試みたのではあるまい。恐らく彼らの素朴な心的状態がその直覺的な取捨によつて自然に作り出したのであらう。だから意識の明瞭の度が加はり、統覺の活らきが鋭くなるに従つて、この種の表現の仕方もまた廢れて行くのである。このことは前に挙げた二つの特徴についても同じ様に云へるかも知れない。がたとひこれらの特徴が素朴な心的状態の所産であるとしても、同程度に素朴な民族は必ず同様な抒情詩を作り出すといふわけではない。そこには民族の氣稟がある。知識の開明が遅れてゐるわりに感情が豊富であり、感情が豊富であるわりに意力が弱い、といふやうな特殊な状態が、素朴ながらも個性の著しい一つの氣稟を作り出し、さうしてその氣稟の故に上述の如き特徴をば或特殊な朗かさ、愛らしさ、柔かさ等を以て實現してゐるのである。しかしその點は後に論じよう。こゝにはただ素朴な心生活が産み出した時代特有のものとして三つの特徴を注意すればよい。

三 形式の發展

さてこれらの古い歌謠は、いかにして形式の整つた新しい歌謠に移つて行つたか。

長歌、短歌、旋頭歌等の形式は萬葉集に於ては明かに確定してゐる。記紀の内にも既に萬葉のそれと等しいものが存在する。この形式の發達を漢詩の形式的模倣によつて説明しようとする試みも現はれてゐるが、しかしそれを歌謠自身の、内から出た發達と見ることは、果して不可能であらうか。

抑も詩歌の詩歌たる所以は、音調上の特殊な注意によつて、感情の表出にふさはしい特殊な聲音の美しさを言葉の上に作り出すところにある。音の長短強弱を規則的に排列することによつて言葉の流れに美しい律動リズムをつくり、或はまたその律動的な流れの内に或間隔を置いて同じ音を響かせることによつて一句づゝの獨立とその獨立した句の間の融合的な聯絡とをつくる。その律動と韻とは詩歌に缺き難いものである。支那の古詩に於てもこれは既に十分に發達して

ゐた。然るに日本の歌謡はそれを持つてゐない。少くとも歌の作者はそれを顧慮しない。これは詩歌としては實に珍らしい例である。この現象は何故に起つたか。恐らくそれは日本語の性質に基くのであらう。日本語には音の長短抑揚がない。従つて詠歌するものは自由にいづれの音をも強め或は伸ばすことが出来る。また日本語に於てはすべての音が母音によつて終つてゐる。従つて同じ母音の頻出が、恰も韻の踏まれてゐるやうな効果を見せる。例へば左の歌のみ方は、

Uda no takaki ni () — () — ()

Sigi-yama haru () — () — ()

Waga matu ya () — () — ()

Sigi wa sayarazu () — () — ()

Isukubasi () — () — ()

Kuzira sayaru () — () — ()

の如くすることが出来る。脚韻もまた i と u との隔句韻であつて、たゞ一箇所ふみ落しがある

のみである。かういふ見方で行けば大抵な歌には律動があり韻がある。例へば「いざこども」の歌は *abba bcbcb* の脚韻を持つてゐる。「八田の一本菅」の歌も *abcba bcb* の脚韻を持つてゐる。といふ類である。即ち母音の多い日本語はたくまずして韻律を持ち得るのである。がこの容易さは同時に韻律の効果の微弱さを意味する。變化の少ない五つの母音がいかに排列せられたにしてもその印象は單調であることを脱がれない。同じ強さや同じ長さの音を縦ほしさまに抑揚づけるのでは、本來抑揚のある言葉を巧みに排列したほどの妙味はあり得ない。従つて日本語は韻律を發達せしむるには適しない言語である。

然らば日本の歌謡が歌謡たる所以はどこにあるか。云ふまでもなく音數の關係にある。なだらかで單調な日本語は、三音乃至八音位の短かい句の中で一音と二音との波動によつて輕重強弱等の變化ある音調を出し得るのである。それは主として一定の速度を持つた呼吸とその間に發音せられる音數との關係から起るらしい。さうして音數の少ない句が輕快な印象を與へ音數の多い句が沈重な印象を與へるといふ結果になるらしい。この關係によつて起る律動は、一音毎に存する律動よりも波が大きく、また内なる感情の律動を現はすにも適したものである。例

尾張に直ただに向へる尾津の崎なる一つ松、アセヲ、一つ松、人にありせば太刀佩けましを、衣きせましを、一つ松、アセヲ

の如き歌になると、これを棒讀みにしようとする場合にも、なほ言葉の流れを區切つてゐる音數の關係に支配せられる。例へば言葉の意味から一寸句切りたいたいと思ふ箇所は、丁度呼吸の關係から句切りたくなる箇所と一致してゐる。どの句も前の散文に於けるほど長くはない。のみならず「一つ松」「佩けましを」などの如く、否應なしに區切らなくてはならないものもある。かくてこの歌には、

尾張に	たゞに	向へる	尾津の	崎なる	一つ松	アセヲ	一つ松	人に
ありせば	太刀佩け	ましを	衣きせ	ましを	一つ松	アセヲ		

の如き長短の句による律動が感ぜられるのである。この際句と句の間の休止の輕重も複雑な意味を持つらしい。右の歌に於て二字開きの箇所と一字開きの箇所とは確かに輕重の相違がある。従つて語數は四、三、四、といふ風に進んで行きながら、また四、七、としても感ぜられる。しかし同じ七も三四の場合と四三の場合とで感じが異つてゐるとすれば、この七は三四の

律動を内に含んだ七である。が更に進んで考へると、この三と四とがまた内に二一及び二二の律動を含んだものである。「たゞに向へる」は三四であると共に二一二二であつて、長短長長と流れつゝその（長短）（長長）をまとめて短長と感ぜさせるものである。従つて四三は二二二一であり、五は二一二或は二二一である。かく一及び二が基礎となり其上に三四五七が感ぜられる。

古い歌謡にはいづれも右の如き「長短」の律動がある。しかも特に強く感ぜられるのは句と句の關係である。がその長短の間に規律があるとは云へない。語數が不定であるから長と短もまた相對的である。例へば四は三に對して「長」であるが、五に對しては「短」である。けれどもその四が三と結び易く、五に對していくらかの距離を持つとすれば、それはまた七として「長」である。この二重の關係が規律を困難にするらしい。しかしさういふ無規律の間にも、律動としての根本の意義は既に備つてゐる。即ち言葉の流れの單調を破るために、長と短とが交互に現はれるといふ傾向は、明かに存してゐるのである。またこの律動が、短長、短長、といふ風に短を以て始まるといふ傾向も認められなくはない。古い民謡と見らるべきものでも、

つぎねふ 山代女やましろめの 木こくはもち うちし大根おほね ねじろの 白たゞむき まかず けばこ
 そ 知らず とも云はめ

の如き、明瞭にこの二つの傾向を示したものである。「八田の一本菅」「うだの高き」「いざこども」「水たまる」なども皆さうである。これは日本語を律動的に並べようとする企てが自然に産み出した傾向として、上代歌謡の形式の、根本的性質と認めてよい。

尤もこれには例外らしい歌もある。例へば、

ほむだの 日のみこ 大さゞき 大さゞき はかせる太刀たち もとつるぎ す忍ふゆ ふゆ
 きのす からが下木したきの さやさや

の如き、長短の交錯が極めて不規則であるのみならず、初めの二句が結びつき易いために八の句として次の五に對し、また中央の二句も六五、最後の二句も七四といふ風に、寧ろ「長短」の律動を持つてゐる。これは後世の俗謡、特に農人の間の俗謡等に屢々見られる八五五二八五の形式と幾分似通つたものであるが、しかし上代人がそれを特に愛好したとも思はれない。だからこの種の例外は上述の觀察を妨げるものではない。

古い民謡に既に右の二傾向があつたとすれば、それが時と共に萬葉の長歌の方へ推移して行くといふことも、見易い道理である。この歌謡の發達が外來の刺戟によつて起つたか、或は歌詞の流動を更に美しく輕妙にしようとする要求から起つたか、といふ點については、議論の餘地もあるが、しかしこゝにその雙方を認めるところで大して不都合はない。たゞその發達が上代歌謡の本來の性質を押し進めたものであることを認めさへすればよい。

この發達を最も雄辯に語つてゐるのは、右に擧げた民謡の諸例よりも少しく長く、さうして調子の整つてゐる歌である。例へば、

この御酒は わが御酒ならず 酒のかみ 常世にいます 石たたす すくな御神の 神ほ
ぎ ほぎ狂ほし とよほぎ ほぎもとほし まつり來し 御酒ぞ あさず飲せ ささ

の如きである。末尾の二三句を除けば、他は悉く「短長」の律動を以て進んでゐる。しかも初めが五七を以てゆるやかに始まり、半ば過ぎると四六の急調になり、遂に「御酒ぞ」「ささ」などの切迫した調子に終つてゐる。もとよりこれは感情の流露の自然に従つたものであつて、強ひて工まれたものではない。古い民謡に於てその末尾を詠嘆的な叫び聲や、或は「あたら、

清し女め」「いまぞ、くやしき」「知らず、とも云はめ」「誘いそささば、よらしな」といふ風の感情に充ちた短い重句によつて結ぶ、といふやり方が、こゝに自然に現はれてゐるのである。このことは、右の例ほど著しくないまでも、多くの長歌の結び方に於て必ず認められる。純然たる長歌に進んでゐるものに於てさへもさうである。

前に古い形式の歌に混じて引用した「内の朝臣」に關する長歌の如きも、こゝに引くべき好例であらう。「遠方の、あらら松原」と五七の律動を以て歌ひながら、「いざあはな、われは」といふ句を途中に投げ込み、またこの句を以て終を結んでゐる歌ひ方は、形式が著しく整つてゐるに拘らずなほ古民謡の歌ひ方から脱しないことを示してゐるのである。

このことは、より進んだ長歌についても云へないことでない。これらも畢竟古い民謡の延長である。しかしこゝに注意すべき相違は、詠嘆する心持に餘裕が出來、感情の表出に委曲をつくさうとする企ての始まつたことである。このために作者は切迫した詠嘆の叫びを出來るだけ先へのばして行く。従つてそこまで行く律動に或落ちつきが出來る。落ちつきが形式の整齊を呼び起す。かくてそこに保存せられた古い民謡の歌ひ方も、かなり別種の印象を興へるに至る。

のである。

この場合に起つた形式の進歩は、短長、短長、の律動を、勢づいた流れのやうに押し流して行くことである。古い民謡に於てはこの種の直線的な流動は始まるや否や直ちに方向を變へさせられる。「この御酒を」「遠方をちかたの」等の歌に於てはなほ十分調子づかない内に既に終局に達する。しかし記紀中の最も長い六七首の長歌に於ては、確かにこの流動は水の流れのやうに滑らかで美しい。かく流動性を高めた意味に於てこの種の長歌の新しさは疑ふことが出来ないであらう。

なほこれらの長歌が、極めて輕微ながらも敘事的要素を加味して、幾分物語詩に近づいてゐることは、律動の變化と何等かの關係を持つらしい。自分の推測によれば、この種の歌は五世紀後半以後享樂的生活の發達や饗宴の隆盛に伴つて生れたものであらう。單純な抒情詩が歌はれ舞はれた時代から、歌が單獨に歌はれるといふ時代に移り、歌の内容の複雑を要求する傾向が現はれる。さうしてその種の鑑賞上の要求は、音楽堂や劇場を兼ねた饗宴の席から生れなくてはならぬ。かくて單純な抒情詩は幾分物語詩に近づき、またそれが饗宴の聽衆に對して歌は

れるためにより、なだらかな律動を必要としたのであらう。かく見るときにこれらの長歌は最も生きてくる。それは、演者と聴衆との間に極めて距離の少ない境位にあつて、一つの演藝として演ぜられたものである。その繰り返しの多い言葉の流れも、美しくこそあれ單調ではない。聴衆はそこに歌はれる感情をば直ちに自己の感情として感ずる如き素朴な心の持主であつた。かういふ事情の下に歌の形式がそれ自身の内から發達するといふことは、最も自然なことである。

これらの歌は舊辭編纂の時代に既に民衆の愛唱するものとして存してゐたであらう。長歌の末尾にある「ことの語りごとも、こをば」トユミキ「豊御酒奉らせ」の如き句は、饗宴の席に歌はれた演藝としての明かな證據である。既に饗宴の席に於て喝采を博したものは、その饗宴がいかなる貴人の饗宴であつたとしても、民衆の間に廣まらずにはゐない。歌の内容から見てもそれが民衆に愛されるのは極めて當然のことである。即ち長歌は、民謡の發達した形式として、民衆の間に一つの演藝らしい位置を持つてゐたと認められるのである。

しかし長歌がかく演ぜらるべきものとして發達すると共に、直接の詠嘆のためには古い民謡

の形式が依然として残存したこともまた認めて置かなくてはいけない。聖徳太子の歌として傳へられる「しなてる片岡山」の歌は、「遠方の」などと同じく、古民謡の歌ひ方を脱してゐない。

長歌の發達が右の如くであるとすれば、短歌や旋頭歌の發達もまたそれに平行したものでなくはならぬ。

古い民謡に長いものと短いものがあることは明かな事實である。さうしてその長短が詠嘆すべき感情の長短によつて自然に生じたことも疑ふ餘地がない。ところでこれらの詠嘆は、右に述べた如く、必ず「短長」の律動を以てせられてゐる。長いものも短いものも、この點に於ては變りがない。しかし短かい詠嘆は、短長の律動が始まると共に直ちに終結しなくてはならない。さうしてその終結も、詩形が短かければ短かいほど、感情を長く響かせたものでなくてはならない。例へば

はしけやし 我家わがいえの方よ 雲くもむ立ち來も

の如き最も短かい詩形に於て、もし最後の句が第二句よりも短かつたならば、非常に不安な落ちつかないものになる。だからこの歌が、短長、長、となつてゐるのは、詠嘆する心がそれを必須とするからである。短長の律動が二度繰り返されたあとでも、終結はやはり同様でなくてはならない。例へば、

乙女の 床の邊に わが置きし 劍の太刀 その太刀はや

あまだむ 輕をとめ しただにも 寄りねてとほれ 輕をとめども

の如きである。第四句までは短長、短長の律動であつて長い詠嘆と變りがない。たゞそれを短かい歌として留める仕方が、長歌にない特殊な形なのである。

右の例に於ては感情は一流れで留まる。だから終止句は一つである。が短かい詩形は、詠嘆の心を現はし盡さない不足の情を意識させる。そこで一度流れ留つた感情を再び繰り返して流れさせる。例へば、

八田の 一本菅は 一人をりとも 大君し よしと聞こさば 一人をりとも

すゝこりが 醸みし御酒に われ酔ひにけり ことなぐし ゑぐしに われ酔ひに

けり

の如きである。前半と後半とは同じ詠嘆の繰り返しであり、従つて前半の終りにも終止句がある。これも詠嘆の心から出る必然の詩形である。

第一の例は「短長長」であつて片歌と呼ばれる形式であり、第二の例は「短長短長長」であつて通例短歌と呼ばれる形式、第三の例は「短長長短長長」の旋頭歌の形式である。これらは詩形が短かい丈に、内なる律動と外なる律動との間の動きの取れない関係がある。従つて長歌よりも形式が確定し易い。殊に第二の短歌の形式は、短かい詠嘆を盛るに最も適したものと最も著しい發達を見せた。

長い民謡を物語詩に近づけて行つたあの形勢は、同時にまた、短かい民謡の形式をも醇化した。長歌はその長さの故に、また長さによる流動性の故に發達する。その任務は先廣がりになり大きい。しかし同じ注意が短歌に向けられたとなると、その局限せられた長さの中で試みられることは、流動性を高めることではなくして、流動を美しくすることではなくてはならぬ。こゝに短長の律動がはつきりと五七の律動に化し始めるといふ傾向も現はれてくるのである。

三七とか四六とかの律動よりも五七の律動が何故美しいか。これは日本の詩歌の形式に就ての重大な問題である。既に五七或は七五の形式が因襲的に固まつた時代にあつては、四とか六とかの句が異様に新鮮な印象を與へる。従つて五や七の句の美しさを立證するのが難かしい。しかしこの場合の四や六の美しさは、因襲を破つた自由な感じに負ふところが少くない。云ひかへれば五七の權威を認めた後の美しさである。我々がこゝに問題にしようとするのは五七の確定以前のことであつて、五七以後のことではない。五七以前に於ては自由が基調であつた。従つて自由の印象を與へるものは、それがために特に美であることは出来なかつた。四六も五七も同様に自由であり、同じ重さを以て用ゐられた。さういふ状態のなから何故に五七が特に選び出されたか。既に挙げた例によつて明かな如く、上代の歌謡は、二、三、四等の根本的な音數に分解することが出来る。さうしてこの短かい句は互に極めて結びつき易い。二と三、三と四の如きは特にさうである。これらは結びついたあとで非常に落ちついた感じを與へる。恐らくそれは、呼吸との關係上、最も適度な長さだといふ様な事に基くのであらう。そこで五七は、漠然たる上代人の心にも、最も美しい律動として感ぜられることになるのである。

この傾向によつて短歌が漸次發達して來た形跡は、大體記紀の歌に於て迎ふことが出来る。前に擧げた「乙女の床の邊に」の歌に於ては、短長、短長、長、といふ律動は既に明かであるが、音數は四五、五六、六、であつて、美しい流動とは云へない。同じところに擧げた「あまだむ輕をとめ」の歌になると、四五、五七、七、の後半がよほど美しく感ぜられるに拘らず、第二句と第三句とのつなぎ目が、依然として圓滑でない。兩者は共に五の重複によつて災せられてゐるのである。一步を進めて、

うま酒 三輪の殿とのの 朝戸にも 出でて行かな 三輪の殿門とのどを (紀五)

うま酒 三輪の殿とのの 朝戸にも 押しひらかね 三輪の殿門とのどを (同上)

の如き歌になると、四六、五六、七となつて全體の均勢がよほど整つてくる。しかし短長の區別が弱いために、律動の感じがかなり漠然としてゐる。更に、

みもろの いつ白禱かしがもと 白禱がもと ゆゝしきかも かし原をとめ (記、傳四十二)

みかしほ 播摩はやまち いはくだす かしこくとも 吾養われはむ (紀十二)

などに於ては、四七、五六、七、の第二句の七がよほど律動を活潑にする。しかしこの七の出

現のために、第四句の六が、「うま酒」の歌に於てよりも、一層弱い感じを與へる。それは、

押照る 難波の崎の 並び濱 並べむ床ぞ その子はありけめ（紀十一）

さねさし 相模の小野に 燃ゆる火の 火中に立ちて 問ひし君はも（記、傳廿八）

の如く、第四句が七となることによつて全然救はれる。かく歌の中央の三句が短長の關係に於て明白な對照をつくる様になると、第一句及び結句の長短は比較的に影響するところが少ない。こゝで更に第一句が五となれば短歌の形式は殆んどもう完成に近づいて來るのである。

衣こそ 二重もよき 小夜床を 並べむ君は かしこきろかも（紀十一）

夏蟲の 火蟲の衣 二重着て かく宮邊は あに好くもあらず（同上）

多治比野に 寝むと知りせば 立薦も 持ちて來ましもの 寝むと知りせば（記、傳卅八）

埴生坂 吾立ち見れば かぎろひの 燃ゆる家群 妻が家のあたり（同上）

大魚よし 鮪つく海士よ 其が荒れば うら戀ほしけむ 鮪つく鮪（記、傳四十三）

韓國の 城の邊に立ちて 大葉子は ひれ振らすも やまとへ向きて（紀十九）

これらの歌に於ては、或は第二句が六となり、或は第四句が八となり、或は結句が八、九、六

などとなつてゐる。しかしそれらはもはや整つた律動の感じを破るほどではない。恰かも後代にいふところの字足らず字餘りの如き、一種の破格的な妙味をさへも感じさせるのである。もとよりこれらの字足らず字餘りは、形式が確定する以前のことであつて、「破格」たるべくもなほ「格」は存しない。しかもそれが「破格」らしい印象を與へるとすれば、「格」は既にこれらの歌に於て成立してゐるのである。

右の如く形式が完成に近づいてくると、句と句との間の聯絡關係も亦重大な變化を起して來る。「乙女の床の邊に」等の歌に於ては、五つの句が短長、短長、長となつて、中間に二つの比較的長い休止がはいる。この短長二句の結合と二つの休止とは「うまざけ」「みもろの」等の歌に於てもなほ明かに認められる。しかし「押照る」などの如く大體短歌の形式の固まりかかつたものになると、第二第三兩句の間に融合的な近い關係が出來、それに伴つて各句の間の休止が、ほど均等な重さを持つことになる。例へば「押照る 難波の崎の 並び濱」に於て二つの休止のいづれが重いと云へない。「並び濱 並べむ床ぞ その子はありけめ」の二つの休止も同様である。「さねさし 相模の小野に 燃ゆる火の」の如き、「燃ゆる火の 火中に立

ちて 問ひし君はも」の如き、いづれの休止をも他より重んずることは出来ない。更に形式の整つた歌に於ては、この事は一層明かである。これは五七五七七の進歩に平行した事實であつて、五や七の音數が自然に生み出したことに相違ない。即ち五や七が比較的獨立した存在を持つために、必ずしも他と結合して自らを支へる必要を感じないのであらう。かくてこれらの句は、他の句との單一な關係を超えて、前後の句に對する二重の關係を持つやうになる。これは詩形が短かいために起り得たことであらうが、既に出來上つて見ると長歌の句法に對して著しい特徴となるのである。かく見れば上代の短歌が「五七、五七、五」であるといふやうなことは意味をなさない。それは確かに「短長、短長、長」であつた。しかし五七の句法が出來上つた時には、既に「五、七、五、七、七」となつてゐる。「五七」の繰り返しではなくて、「五」と「七」との微妙な交錯である。

短歌は右の如き徑路によつて遂に完全な形式に到着する。

八雲立つ出雲八雲垣妻ごみに八重垣つくるその八重垣を（記、傳九）

沖つ鳥鴨着く島にわが率寝し妹は忘れじ世のことごとく（記、傳十七）

畝傍山晝は雲とぬ夕されば風吹かむとぞ木の葉さやげる（記、傳二十）

みちのしり細肌をとめは争はず寝しくをしども愛しみ思ふ（記、傳廿三）

朝妻のひかの小坂を片泣きに道行くものも偶ひてぞよき（紀十一）

大坂に逢ふやをとめを道問へば直には告らず當麻路を告る（記、傳廿八）

梯立の倉梯山を險しひと岩搔き兼ねて我手取らすも（記、傳卅七）

の如き歌はその美しい例である。第一第二の例は神代史中に記載せられたものであるが、形式より見れば勿論新しい。しかしこれらの形式同じき歌の内にも、その感情の現はし方や現はされた感情の複雑の度から、大體新古の區別はある。第一の歌は最も古く、第四第六はそれに次ぎ、その他の四首は最も新しい。さうしてその新しさの度はまた美しさの度にも相應する。最も新しい四首に至つては、その律動の美しさに於て萬葉集の優れた歌に劣らない。第二の歌の結句「世のことごとくに」の如きは、いかにもよく内なる律動を現はし外なる律動を活かせてゐる。第三の歌の「風吹かむとぞ」の一句、最後の歌の「我手取らすも」の一句、などに於ても、その末尾に置かれた詠嘆の一音のために、いかにもよく全體を活かせてゐる。——がこれらの

歌も萬葉の歌と全然同種のものではない。兩者の間には、古民謡と萬葉との間に存在する如き相違が、幾分かづゝまだ残つてゐる。その詳しい論は後に譲ることとして、とにかくこれらの最も新しい歌も舊辭製作の時代よりは新しいものでない。

右の如き短歌の發達は大體どの時代に行はれたのであるか。「乙女の床の邊に」の歌が四世紀の征戰時代のものであるとすれば、その發達は四世紀以後でなくてはならない。輕をとめの戀物語を歌ふ歌がもし輕太子といふ歴史的人物に幾分かの關係を持つならば、(さうしてその輕太子が支那の史書に所謂世子興であるならば)「あまだむ」の歌によつて明かな如く、この原始的な短歌の形式は五世紀の中頃になほ行はれてゐたわけである。だから短歌の發達がそれ以前に始まつてゐたとしても、五世紀の中頃よりあまり古く溯ることは出來まい。然し五世紀後半の享樂的な時代にそれが長足の進歩をしたらうことは疑の餘地のないところであつても、「鮪^{しほ}」を歌つた歌垣の歌が六世紀初頭の作と認められ得るならば、この時代には既に短歌は八九分通り完成の域に達してゐるのである。もとよりこの時代にはなほ律格は「自然に生み出されたもの」に過ぎまい。それが律格として意識せられたのは恐らく六世紀の中頃、舊辭製作

の時代の出來事であらう。だから短歌の形式は、五世紀後半がその基礎をつくり、六世紀がそれを完成したと見られるのである。

以上の如く見れば、長歌の發達も短歌の發達も、共に同じ時代の同じ大勢によつて、民謡の内から自然に生れ出た事になる。その大勢が支那文化の刺戟によつて促進せられたものであることは勿論であるが、その影響はまづ國民の實生活を動かし、その故に歌をも動かした、といふ意味に解せられなくてはならぬ。

四 歌謡に現はれたる上代人の感情

記紀中の形式の新しい歌謡は、古い歌謡に比して段違ひに豊富な感情を現はしてゐる。それを次に考察して見ようと思ふ。

もとよりこれらの新しい歌謡も、前に古い歌謡について挙げた三つの特質を失つてゐるわけではない。がその特質は漸次薄れて來た。第一の特徴として挙げた主客未分の抒情といふ點は

なほ認められはするが、しかし既にそれを脱ぎ捨てた少數の例外をも示してゐる。例へば

梯立の倉梯山を險し^{はだて}みと岩かきかねて我手取らすも^{くらし}（記、傳卅七）

殖生坂わが立ち見ればかぎろひの燃ゆる家群妻が家のあたり^{いへち}（同卅八）

の如き歌に於ては、戀の詠嘆と自然に對する詠嘆とは離し難く結合してゐるが、

衣こそ二重もよき小夜床を並べむ君はかしこきろかも^{ころも}（紀十一）^{ふたへ}

の如き歌になると、衣や小夜床に對する直接の詠嘆は弱く、これらの物象をすべて戀の詠嘆に集中しようとする趣がある。更に、

わがせこが來べき宵なりささがにの蜘蛛の行ひ今宵しるしも^{いへち}（紀十三）

ささらがた錦の紐を解きさけてあまは寢ずにたゞ一夜のみ^{いへち}（同）

などに至ればこの傾向は一層明かである。それに伴つてまた自然に對する詠嘆も、

さむ川よ雲立ち渡り畝傍山木の葉さやぎぬ風吹かむとす^{いへち}（記、傳二十）

の如く全然客觀的な敘情になる。この種の歌は多數ではないが、しかし形式の整備に伴つて素朴な心理状態の破れて來たことを示してゐる。

同じ推移は第二の特徴として挙げた歌ひ方の單純さについても云へる。

道のしり細肌をとめを神のごと聞えしかども相枕まく(記、傳卅三)

山がたに蒔ける青菜も吉備人と共にしつめば樂しくもあるか(同卅五)

の如きはこの特徴を現はした好き例であるが、しかし、

朝妻あづまのひかの小坂を片泣きに道行くものも偶たぐひてぞよき(紀十一)

といふ如き歌になると、もはや右の如き素朴な單純さは見られない。「ひかの小坂を泣き萎れて行く人がある。さぞ悲しいことがあるのであらう。が、悲しみの中にあつても、あゝして男女おとこで泣いて行くのならば、不幸とは云へない。」かく詠嘆する心には歌の言葉に現はされた以上の深い感情がある。それを單純に投げ出さずにたゞ一端によつて暗示した歌ひ方は、前の歌には見られない。しかしこの種の歌も萬葉の歌に比べればまだ古風である。内なる感情を凝視してそれを鋭く割つて見せる技巧は、こゝではまだ現はれてゐない。

第三の特徴として挙げた比喩の象徴的性質もまた同じ機運によつて減退する。長歌が敘事的性質を帯びてくるといふやうな事情は、「いざこども」の歌に見る如き象徴に近い表現を許さ

ない。また「八田の一本菅」に見る如き巧妙な隠喩をも不可能にする。しかしこの種の表現法の名残は豊富な比喩として新しい歌に残つてゐる。

ひさかたの天の香山、利鎌にさ渡るくひ、ひは細手弱腕を……（記、傳廿八）

さゝばに打つや霞の、たしだしに率寝てむ後は……（同卅九）

の如き、「根白の白腕」と同様の比喩も、新しい長歌に於ては愛用せられるのであるが、更にこの種の比喩を短縮して、句毎に異つたものを用ゐてゐる場合がある。例へば、

八千矛の神の命、ぬえ草の女にしあれば、わが心浦渚の鳥ぞ、今こそは千鳥にあらめ、のち
ちはなどりにあらむを……（記、傳十一）

ぬば玉の黒き御衣を、まつぶさに取り装ひ、おきつ鳥胸見る時、はたゞぎもこれはふさは
ず、へつ波磯に脱ぎうて……（同）

の如く、女には「ぬえ草」と云ひ、心には「浦渚の鳥」「千鳥」「などり」と云ひ、黒きを云へば「ぬば玉」、胸見ると云へば「おきつ鳥」、磯と云へば「へつ波」を引く。各々の表象は殆んど皆それを豊富にすべき他の表象を伴ふのである。しかもその形容の詞は、上代人にとつて新

鮮であつた官能の經驗を含まぬはない。ぬえ草の柔かく靡く感觸、浦渚の鳥のしほらしい姿、千鳥の鳴く音の急調、沖つ鳥が水に浮びつゝ頸をのべて己が胸を見る如きあの恰好、磯波の怒の感情に似た烈しさ、——これらすべては自然に近い上代人の素朴な心に強い印象を與へたものである。彼らはこの感覺的經驗を含む詞を以て、歌はうとする表象を豊富にした。これを「冠辭」などとするのは不當である。たとひ一つの詞が聯想によつて他の詞を呼び起してゐるとしても、そこに意味せられるのはその詞の含む情緒であつて單なる言語上の遊戲ではない。

「やまとへに西風吹き上げて雲離れ離き居りとも吾忘れめや（記、傳卅六）」

とこしへに君も逢へやも勇魚とり海の濱藻の寄る時々を（紀十三）」

の如き、離れ雲は「離き居る」といふ詞から、海の濱藻は「寄る」といふ詞から、聯想によつて引き出されたのかも知れない。しかし戀人のゐる方へ風に吹かれて離れて行く雲は、戀心を擔ふに最も適したものである。また勇魚とりが勇ましく漕ぎ出でて行く海邊の、香の高い濱藻の打ち寄せたあたりは、戀人の密會にいかにかにふさはしいであらうか。この種の生きた描寫は冠辭として葬られてはならない。

この特徴は上代の歌を萬葉の歌から區別する力は持たないかも知れぬ。しかし古い民謡の特徴を幾分保存するものとして、萬葉の歌に於ける枕詞よりは新鮮な印象を與へると云つて好からう。

ではこれらの歌に現はれた感情はどういふ特徴を示してゐるか。

上代の歌に於て最も著しく表現せられてゐるものは戀愛である。新鮮な驚異の情に充ちた上代人の心にとつて、蒼空の神祕や運命の不可思議よりも、人の世の戀の力が最も詠嘆すべきものであつたことは、注目に價する。戀の苦悶、戀の歡喜は、彼らがその全生活を投入するに價する最高の生の瞬間であつた。だから彼らは、超自然的な力に對する恐怖と歡喜とを歌はずして、たゞ人間的な生の喜びをのみ歌ふ。悲哀さへも生の歡喜に震へる悲哀である。

かういふ上代人にとつては戀愛は他の原理と對立するものではない。彼らはその戀を官能的に歌ふ。しかし靈と肉との區別を知らない彼らが、官能的な喜びのない戀をどうして想像し得るだらう。彼らの心理は極度に直觀的である。彼らは主觀と客觀との別をさへも十分に意識し

ない。内なるものと外なるものとは一つである。その彼らにとつては、官能によつて知られたものは、直ちに心でなくてはならない。たましひは官能の端々にも躍つてゐる。従つてたましひのない單なる官能は彼らには存しない。

かくて彼らの戀は全人格的であつた。彼らは戀に於て人生の意義を感じた。このことは「八千矛の神」を中心とする一群の物語歌に於て明かに認められる。

八千矛の神の命は、八島國妻まぎ兼ねて、遠々し越の國に、賢し女をありと聞かして、くはし女をありと聞こして、さよばひにありたゝし、よばひにあり通はせ、太刀が緒も未だ解かずて、襲覆をも未だ解かねば、乙女の鳴すや板戸を、押そふらひ、吾立たせれば、引こつらひ吾立たせれば、青山にぬえは鳴き、さ野つ鳥雉はとよむ、庭つ鳥鶏はなく、うれたくも鳴くなる鳥か、この鳥も打ちやめこせね、いしたふや天馳使、ことの語りごと、これをば

八千矛の神の命、ぬえ草の女にしあれば、吾心浦渌の鳥ぞ、今こそは千鳥にあらめ、後はなどりにあらむを、命はな死せ給ひそ、いしたふや天馳使、ことの語りごと、これをば。

青山に日ひが隠らば、ぬばたまの夜は出でなむ、朝日の咲あみ榮え來きて、柊たぐらひ綱づなの白しろき腕うで、あわ
雪ゆきのわかやる胸むねを、そだたき叩たたきまながり、またま手たたま手た差さしまき、腿ももながに寝ねはなさ
むを、あやにな戀こひきこし、八千矛やちひさの神かみの命こと、ことの語りごとみことも、こをば（記、傳十一）

これらの歌は八千矛の戀を「物語る」歌であつて、戀人たちの直接の詠嘆ではない。だから作者は三人稱によつて歌はうとしてゐる。が直ちに歌の内容に没入してそこに自らの感情を表現したと感ずる上代人にとつては、三人稱と一人稱との區別は、さほど重大ではないらしい。敘事はいつか「吾」の詠嘆に變り、それに對して戀せらるゝ女の「吾」が返事をする。その返事もまた右の第三の歌に至つては、敘事詩的に始められて最後に吾の詠嘆に變化する。客觀的な描寫が主觀的な詠嘆と混合するのである。がそれによつてもこの歌が物語歌として或作者の手に成つたことは明かであらう。そこで我々はこの作者の戀愛に關する感情を觀察することが出来る。まづ八千矛なる戀の英雄が「八島國妻まぎ兼ねて」とは何を意味するか。もし戀にして單に官能的であるならば、宮女三千を蓄へる豪奢は試みられても、廣い國土に一人の女を探す心は生れまい。然らばこの嚴密な選擇の要求は、女の官能的な美に於て自己のたましひに最も

親しいたましひの現はれを求める心であらう。されば遠い越の國にまでたづねて行く女は、「くはし女」であるばかりでなくまた「賢し女」である。さうしてこの女を得むがためには、夜を徹して乙女の戸に立ち、曉を告ぐる鳥を呪ふ。その戀の遂げられぬ悲嘆がいかに大きいかは、女の詞として歌はれる「命はな死せ給ひそ」といふ一句に現はれてゐる。女もまたその戀の受容に於てたゞ「心」に頼る。云ひ寄られて騒ぐ心を巧みにも「千鳥」によつて現はした作者はたゞ女のたましひをのみ捕へたのである。が、かくたましひの合一する戀の幸福は何によつて描かれるか。栲綱の如く白く強い女の腕、あわ雪の如く白く柔かな女の胸、さうしてそれを愛撫しつゝ手を差しまきもゝながに寝ること。それが彼らの命をかけて得ようとする生の高潮である。作者はこの種の描寫を愛用し、聽衆もまたこれを聞くことを好んだらしい。それは確かに官能的である。しかしそれがたましひに充たされた官能であることは言をまたない。作者はこの幸福の心持を現はすに、「朝日の咲み榮え來て」といふ。日出時の新鮮にして朗かな心持と、戀人が心を許して咲み交はす心持と、——それは寧ろ靈の歡びと見らるべきものである。かく作者はこの戀愛の描寫に於て靈肉を別たない全人格的な心境を示した。

上代の戀はかくの如きものである。さうしてこの戀の他に男女の結合はない。婚姻とは戀の成就である。夫婦とはこの戀によつて結ばれた男女である。戀愛と離れて成立する結婚もなければ、戀愛のないところに男女の結合を續けしめるやうな硬化した婚姻制度もない。これこそ男女の結合の最も自然的な、さうして最も理想的な状態であらう。が、かういふ状態を可能にするためには、戀が單に肉を弄ぶことではなくしてたましひを一つにすることであり、一時の戯れではなくして運命を共にすることであるといふ「愛の深さ」が存しなくてはならない。さうしてそれは上代に存した。八千矛の歌物語がそれを證明する。

ぬば玉の黒き御衣を、まつぶさにとり装ひ、おきつ鳥胸見る時、はたたぎもこれはふさはず、へつ波磯に脱ぎうて。そに鳥の青き御衣を、まつぶさに取装ひ、沖つ鳥胸見る時、はたたぎもこもふさはず、へつ波磯に脱ぎうて。山縣に蒔きし茜つき、染木が汁に染衣を、まつぶさに取り装ひ、おきつ鳥胸見る時、はたたぎもこしよろし。愛こやの妹の命、群鳥の我群れ往なば、引け鳥の我引けいなば、泣かじとは汝はいふとも、やまとの一本薄、頂かぶし汝が泣かさまく、朝雨の眞霧にたたむぞ、若草の妻の命。ことの語りごと、こを

ば

八千矛の神の命や、吾が大國主、汝こそは男にいませば、打ち見る嶋の崎々、かき見る磯の崎おちず、若草の妻持たせらめ、吾はもよ女にしあれば、汝をきて夫はなし、汝をきて夫はなし。文垣の柔やが下に、蒸し衾和やが下に、袴衾さやぐが下に、あわ雪のわかやる胸を、袴綱の白き腕、そだたきたゝき愛撫り、眞玉手玉手さし巻き、腿長に寝をしなせ。

豊御酒奉らせ（記、傳十一）

これは既に戀を得た八千矛が、戀人と争ふ歌である。前の歌に於ては八千矛は死を賭した求婚者であり、女は恩恵を與へる優者の地位にあつた。今や八千矛は、黒衣が似合はない、青衣が似合はない、といふやうな小さい事に腹を立てて戀人を困らせてゐる。妻が夫のために自ら衣を織り、染め、縫つた上代の家庭生活に於ては、これは確かに夫婦喧嘩の種として典型的なものである。のみならず夫は、「己が行つて了へば泣かないと云つたとてお前は泣くにきまつてゐる」といふやうな威張つたことをいふ。女らしく反抗する妻を威嚇する言葉である。そこで女は打ち碎かれて、「あなたは男だから何處にでも若い女が見出せよう、私は女だ、あなたの

他に夫はない」といふ風に、ひたすらに縋りつく。そこで喧嘩が終り、戀の歡びが歸つてくる。男と女の位置は全然正反對である。がこの最も自然的な戀愛の推移に於て、單に官能的ならざる愛の深さが見出される。戀の初期に於ける異常な興奮が、戀の遂げられると共に鎮まつて行くのは自然である。戀はこゝに於て試煉に逢ふ。單に官能的な戀にとつては、官能的な魅力の減退は直ちに戀愛そのものの減退を意味しなくてはならぬ。然したましひの充溢した戀に於ては、官能的な魅力の減退する頃には既に戀人のたましひが相互の内生に喰ひ入つてゐる。彼らは互に戀人を以て自己の一部とする。だから彼らが最初の魅力の減退の故に争ひ易くなるとしても、——例へば曾て戀の陶醉を起すに足りた「妻の手になつた衣」も、今は氣まぐれな癩癢を觸發するに過ぎぬ、といふ様な事があつても、——それはたゞ表面の小波であつて、底には太い根がしつかりと絡み合つてゐる。右の歌に於ては主として女の側の感情が歌はれてゐるが、しかしそれは作者の興味が女に集まつてゐるからであつて、男の感情がそれに相應するものであることは、初めからきめてかゝつてゐるのである。

右の如き戀愛は永續的な夫婦の關係を可能にする。それは最も人間的な又最も自然的な男女

の結合である。上代に於ては何ら制度の束縛を加へることなくして、男女の間に右の如き調和が存在した。しかしもしこの素朴な靈肉一致が「我」の覺醒のために、——素朴な主我的享樂欲のために、——破られることになれば、そこに男女の間の調和が危うくされる。男女關係が亂れるのである。それをふせぐためには戀愛の自由が束縛せられねばならぬ。即ち婚姻制度が硬化してくるのである。支那の最古の民謡は既に明かにこの種の束縛を語つてゐる。女は戀愛の動機によることなくして親の手から夫の手へと渡されるのである。右の八千矛の歌に比すべき夫婦の不和を歌ふものに、

我行其野、蔽芾其樛、婚姻之故、言就爾居、爾不我畜、復我邦家。
 我行其野、言采其蓫、婚姻之故、言就爾宿、爾不我畜、言歸斯復。
 我行其野、言采其葍、不思舊姻、求爾新特、成不以富、亦祇以異。

といふのである。その韻律を無視してこれを日本譯にすると、

我行其野、蔽芾其樛、婚姻之故、言就爾居、爾不我畜、復我邦家。
 我行其野、言采其蓫、婚姻之故、言就爾宿、爾不我畜、言歸斯復。

我行其野、言采其蕘、不思舊姻、求爾新特、成不以宣、亦祇以異。

こゝには譯詩としての一種の味がある。しかしそれが翻譯に伴つて起つた別種のものであることは忘れてはならない。たゞ詩の意味に至つては、逐字譯であるだけに、正確に傳へられてゐる。その意味は、「私が野に出て見ると枝葉の榮え繁つた栲（きつねのちやぶくろ）がある。外觀は立派だが何の役にも立たぬ木だ。あなたも丁度そんな人であつた。しかし既に婚姻したものであるから、私はあなたの傍にゐた。あなたが私を養つてくれないのなら、私は里方へ歸らう。——私は野に出て蕘（おんげこ）を摘む。うまくもない草だが他になければ仕方がない。私も婚姻したものであるからあなたの傍に寝た。しかしあなたが養つてくれないなら里方へ歸らう。——私は野に出て野生の細根大根を採る。鑿くて食べられはしない。あなたは古い馴染の妻を忘れて新しい妾を追つてゐる。家を富ますどころではない。やはりたゞ女色を目指してゐるのだ。」

明かにこの妻は愛の冷却を嘆いてゐるのではない。彼女は愛なくして婚姻し、夫に反感を抱きながらも婚姻の故に堪へる。然るに今やその生活さへも破られようとする。妻はそれを嘆く

のである。この嘆きを「我はもよ女にしあれば汝をきて夫はなし」の嘆きに比べる時、二つの生活の相違は實に明かになる。戀愛の自由、愛と婚姻との同義、それは後者にのみあつて前者にはない。

もとより自分は支那人に戀愛がなかつたといふのではない。たゞ古くより婚姻制度が硬化してゐたといふまでである。古い文化を持つた支那では、我上代人が漸く歴史を持つに至つた時代に、既に文化開展の一通りの経過が終つてゐた。もし「爲焦伸郷妻作」といふ長篇詩が傳へらるゝ通り漢末の作であるならば、八千矛の歌製作の時代よりも既に三百年以上も古い時代に、感傷的な姑の嫁苛めの悲劇が歌はれてゐるのである。それは我國の文藝に於ては徳川時代の或物と比せらるべきであつて、上代の歌謡と比せらるべきでない。これによつて見ても上代人の戀愛の感情がいかに漢人のそれと相違してゐたかは明かであらう。

上代の戀愛が右の如きものであつたとすれば、戀愛の高潮を歌ふものが悲劇的な「愛の勝利の歌」であることも不思議でない。漢代の支那人はその享樂主義の故に戀愛の頂上として官能

的歡樂郷を夢想した。それは西洋中世に於ける如き暗鬱な背景を持たない、たゞ夢の如きはかなさにのみ結びつけられた、ヴェイナスの山 *Venusberg* である。その描寫には日本の歌謡に見られない官能の豊かさがある。しかしこの戀の理想は豐滿な肉への陶醉であつて、肉を輝かす心の焰の昂揚ではない。この理想の相違に於て、若い日本民族と老いたる漢民族との間の著しい相違が認められるのである。

輕の太子とその妹輕の郎女との戀物語に挿入せられた數首の歌は、悲劇的な愛の勝利の歌として最もよき例である。

あしひきの山田をつくり、山高み下樋を走しせ、下どひに吾とふ妹を、下泣きに吾泣く妻を、今日こそは安く肌觸れ（記、傳卅九）

ささ葉に打つや叢の、たしくに率寝てむ後は、人議ゆとも、愛はしと眞寢し眞寢てば、刈りこもの亂れば亂れ、眞寢し眞寢てば（同）

あまだむ輕の乙女、いた泣かば人知りぬべし、はさの山の鳩の、下泣きに泣く（同）

あまだむ輕乙女、下たにも寄りねて通れ、輕乙女ども（同）

あまとぶ鳥も使ぞ鶴つるが音の聞えむときは我名問はさね（同）

夏草の相寝の濱の蠣貝かきがひに足踏ますな明あかして通れ（同）

君が行き氣け長くなりぬ山やまたづの迎へを行かむ待つには待たじ（同）

こもりくの泊瀬はつせの川の、上つ瀬に齋い杖くを打ち、下つ瀬に眞ま杖くを打ち、齋い杖くには鏡をかけ、

眞ま杖くには眞玉まぎを掛け、眞玉まぎなす吾あがも思いふ妹いも、鏡かがみなす吾あがも思いふ妻つま、ありと云はゞこそに、家にも

行かめ、國くにをも忍しめばめ（同）

物語は是らの歌の後にこの二人の戀人の情死を語つてゐる。その情死と是らの歌との實際の關係はとにかくとして、少くともこれらの歌には、情死に終るにふさはしい強い情熱が認められる。まづ最初の歌には、山田にひいた下樋を以て忍ぶ戀を形容し、運命の恐ろしさにふるへ泣く女を遂に戀の陶醉に導いた歡喜が歌はれる。「あしひき」とはゆるやかに流れた山の尾の形容であつて、「あしひきの山田」はさういふ山の斜面につくられた田を意味してゐる。その灌漑はより高い谷間の方から地中を通した暗樋によつて行はれる。その暗樋から渾々として水の流れ出る有様が忍ぶ戀の感じに似るのである。と共にまたこの種の山村の光景が戀の背景とし

て描かれてゐるのである。○次の歌には女の心と體とを完全に自分のものとした男の、戀に生命を捧げようとする死味しにみな情熱が歌はれる。これは世人に指弾さるべき戀である。しかしこの戀の前には指弾が何であらう。この戀を遂げた故に二人の生活は亂れた刈りこもの様に亂れるに相違ない。しかし戀は生活の安らかさよりも貴い。こゝに於て戀は社會のあらゆる束縛を拒否する。またそれは官能の陶醉に終らずして、運命をそこに投げ込んだ、人格的な、たましひの陶醉に達しようとする。第三の歌は、かく興奮した男の、女に對する優しい配慮である。「泣くのは無理もない。しかしこの戀が粗雑な世人の目によつて亂されるのはつらい。泣くならばさの山の鳩のやうに忍びやかに泣いてくれ。」こゝに使はれた鳩の比喻は實によく生きてゐる。鳩の姿の愛らしさ、鳩の鳴く音の肉感的な聯想、それは感情に打ち倒された女を描くにふさはしい。殊に輕の乙女は「あまだむ」即ち「天飛ぶ」といふ言葉によつて形容せられるやうな輕ろやかな姿の持主である。(あまだむが「輕かろ」といふ言葉の聯想から來たものであるとしても、太り肉じの女に「天飛ぶ」といふ枕詞を附けるやうなことは上代にはなかつたであらう。)然らば鳩の姿は輕ろやかな乙女の姿とも相通あひつちするのである。第四の歌は恐らく別離の際に男を

送りに立つた女の悲しみの姿をいとほしむ歌であらう。第五の歌は離れ住む戀人の愛の誓である。自分の心が常に戀人の傍にあるといふ意味を、こゝでは「あまとぶ鳥」や「鶴が音ね」によつて現はしてゐる。同時にまたそれは鳥の聲を聞いて離れた戀人を思ふ人の姿をも暗指する。この歌はその音調の美しさに於て、またその感情表出の複雑さに於て、前の諸歌とは様式を異にしてゐる。第六の歌も同様である。夏の草の生ひ繁つて靡き合つてゐる濱邊には、隠れた蠣貝も多いであらう。その蠣貝を踏んで足を傷けないやうに、足元あしもとを見明みあかして通るがよい。これこそ戀に熱した女が、遠く離れる戀人に對しての最も愛らしい愛情の表現である。この場合作者が何ら大きい表象を持ち出すことなく、たゞ蠣貝の傷の恐れをのみ歌つたことは、女らしい感情の急所を捕へた意味で、特に賞讃せられなくてはならぬ。女が恐れるのはたゞ男の足の小さい傷である。異常に興奮した男にとつて殆んど顧みるに足らない小さい傷である。しかし女は蠣貝に切られた傷の鋭い痛みを知つてゐる。さうしてその痛みを男の足に於て想像しその痛みの故に戰慄する。彼女の心が既に男の全身に行き互つてゐるのである。この愛の深さが別離の悲しみに異様なうるほひをつけてゐる。第七の歌は萬葉二には「君が行き氣長くなりぬ山

たづね迎へか行かむ待つにか待たむ」とある。かうなると行方不明の夫を思ふ憂苦不安の歌であるが、前者は別離の寂しさに堪へ兼ねて決然夫の傍に行かうとする決意の歌である。そこには緊張があり強さがある。最後の長歌に至つては、泊瀬の川瀬の枕に飾る鏡や玉によつて妻を描きその妻が「家」よりも「國」よりも貴いことを歌ひ切る。鏡や玉は宗教的な威厳を持つた最高尊貴の象徴であり、同時に好愛の頂上を意味する寶物である。妻をこれに比するとき、既に妻に對する無上の尊重が現はされてゐる。「家」も「國」もこの妻あつてこそ意味があるのは當然である。こゝに於て愛を生かせるために家を捨て、國を捨て、遂に現世を捨てることもまた當然でなくてはならぬ。

すべてこれらの歌に於て戀愛は最高の生である。そこには心の焰が肉を通じて燃え上つてゐる。いかなる現世的な障碍もこの焰を消すことは出来ない。死にさへも愛は勝つ。かくの如き愛の強さがまことに上代の戀愛の特徴である。戀愛を制度の奴隸とした支那に於ては、——戀愛が淫樂に過ぎなかつた支那に於ては、——かくの如き全人格的な愛の強さは見られない。

戀愛がかく全人格的であるとすれば、それが人生に對して持つ意義もまた大きい。戀愛は人生の支柱である。

梯立はしだての倉梯山くらはしまは嶮あぶしけど妹と登れば嶮あぶしくもあらず

といふ歌はまさにこの事實を暗指したものである。

が、かくの如き戀愛にとつて多妻主義は何を意味するか。家族制度が固定し、妻妾が居を同じうした支那に於ては、制度の壓力が戀愛の自然を亡ぼし、獨占の要求を靜めた。(我國に於ても武家時代以後にこの現象が認められる。)しかし制度の壓力のない我上代にあつては、戀愛が自然的であるが如く獨占の要求もまた盛んであつた。もし男が一人の女を以て満足することなく、多くの女を獨占しようとするならば、一人の夫を獨占しようとする女の要求は、必然に躓かなくてはならない。こゝに於て嫉妬が上代説話の著しい題目になる。

もとより幸福な戀愛の場合には上代人もまた一夫一婦である。戀愛の高潮は常にこの意味に於て歌はれてゐる。然し一夫一婦が戀愛の理想であつたとしても、一夫多妻は男の要求に基く自然的な事實として存在した。然もその事實は支那に於ける如き戀愛の不自然を導き出しはし

なかつた。このことの主要な理由は恐らく夫婦の別居にあるであらう。戀愛は結婚を意味したが、しかし必ずしも同棲を意味しはしなかつた。妻にとつては嫉妬の機會が少なく、夫にとつては同棲による倦怠が少なかつた。これらの事情は比較的穩かに多妻を可能にする。が戀愛にしてその自然の性質を失はない限り、多妻は女の愛の要求と一致しはしない。多妻が男に於ける自然の現象ならば、嫉妬もまた女に於ける自然の現象である。

戀の物語はこの事を示してゐる。八千矛の神が戀の英雄であると共に、妻のすせり姫は嫉妬を以て名高く、大雀の命が戀の英雄であると共に、后石の姫は嫉妬の權化である。神々の王ゼウスの配ヘラを、即ち世界最初の「妻」を、同じく嫉妬の權化した希臘人の空想は、いかにもこれらの物語と類似してゐる。自然兒にとつては、嫉妬はまさに愛の半面であつた。

石の姫の物語に挿入せられた歌の内の二三は、嫉妬の歌として代表的と見られよう。

美人のたつることたてうさゆづる絶間繼がむに並べてもがも

衣こそ二重もよき小夜床を並べむ君はかしこきろかも

押照る難波の崎の並び濱並べむ床ぞその子はありません

夏蟲の火蟲の衣ころもたへぎ二重着てかく宮邊みやわたりは豈あによくもあらず(以上四首、紀、十一)

第一の歌は男が兩妻を並べむことを思ふ歌である。それに對して女は、「衣ころもなら二重もよからう、夜の床の二つは恐ろしい」と答へる。第三の歌は男が多妻による子孫の繁榮を歌ふ歌である。それに對して女は「火を慕ふ夏の蟲のやうにじり／＼と焦れる衣を二重着たところで、この宮の生活に何の榮があらう」と歌ふ。愛の獨占を求める心が極めて露骨である。

愛の自然を制度によつて壓迫した支那の風習は、「夫人妬忌の行なく、惠を賤妾に及ぼし、君に進御せしむ」といふことを、賞讀すべき女の徳とした。従つて賤妾その分を超えざる限り、夫人の苦しみは認められなかつた。

曄彼小星、維參與昴、肅々宵征、抱衾與綯、定命不猶。(召南)

幽かに光る小星、參や昴、それが妾の身分である。彼らは衾や綯を抱いて、肅々として夜の伽に出る。月に比すべき夫人とは格が違ふ。それが理想の家庭である。しかしもし妾が夫人を僭する如きことあれば、そこに夫人の苦しみは十分の是認を得る。

綠兮衣兮、綠衣黃裳、心之憂矣、曷維其已。

緑は美しい。しかし間色である。卑しい色である。下裳にならばふさはしいが、衣とすべきでない。然るに「緑の衣」がつくられてゐる。しかも正色たる黄が下裳に用ひられてゐる。淺ましいことだ。——これは美しくして卑しい妾と、正しく貴い夫人との比喩である。夫人はこの苦勞がいつ止むことかと嘆く。しかしそれは愛の苦しみであるよりも寧ろ秩序の亂された苦しみである。この點に於ても支那の古民謡は上代の歌と著しく相違する。

戀愛が自然であるところでは、多妻主義もまた支那風のものではなかつた。正妻であるかと否とを問はず、戀愛は常に同等の力を持つ。その間に貴賤の相違はない。正妻でない女も、

わがせこが來べき宵なりささがにの蜘蛛くもの行ひ今宵しるしも

とこしへに君も逢へやもいさなとり海の濱藻のよる時々を

といふ如き歌を詠み得る境遇にあつた。これを小星の詩に比するとき、兩者の戀の内容がいか

に相違するかは明かである。支那の妾は肉體を以て主人に奉仕する。我上代の女は、いかにその戀が官能的であるとしても、たましひを以てせずしては戀をしない。

戀愛についての上代人の感情は大體右の通りである。そこには上代人の素朴に統一せられた美しい心がある。その心はまた自然に對する感情に於ても認められなくてはならぬ。

上代人がその素朴な驚異の心を以ていかによく自然の美を感じてゐるかは、あらゆる戀の歌に詠み込まれた自然の情趣によつても明かに知られる。彼らは自然を愛して、そこに渦卷ける生命と一つになる。自然の美は直ちに彼らの内生である。この親密な自然との抱擁は、自然をば思惟の對象とすることを許さない。また自然をば感傷的な主觀的詠嘆の奴隸とすることを許さない。しかし彼らがその内生を歌はむとする時には、それは必然に自然の印象によつて現はされる。それほどに自然は彼らの心と親しい。

例へば鳥である。彼らは鳥の聲をその心に泌み込ませてゐる。曉の爽かな心持を思ふ時、彼らの心には青山に鳴くぬえの聲、野にとよむ雉の聲、庭に鳴く鶏の聲が、生き／＼として響いてくる。打ちさわぐ己が心を感じずる時には、恰も胸の内に千鳥が鳴くかの様に感ずる。女が感情に息をつまらせて忍び音に泣く聲には、直ちに山鳩の低い音が聯想される。同じやうにまた鳥の姿も彼らの心にしみ込んでゐる。衣裳をつけた自分の姿を自ら見まはす有様が、直ちに水

鳥の頸をのべて胸を見る姿を聯想させる如きは、水鳥に深い親しみを持つてゐる心の出來事である。青い衣の色を見て、そこに鳥の羽色を思ふのも、そこに鳥との親しさに基くであらう。その他、「群鳥のわが群れ去なば」といふ如き、或は、

雲雀ひばりは天にかける、高行くや隼別はやぶさ、雀セキレイとらさね

隼はやぶさは天あめにのぼり、飛びかけりいつきが上の、さざきとらさね

近江おふみの海勢みせ多たのわたりにかづく鳥目とりめにし見えねばいきどほろしも

といふ如き、鳥についての深い注意を示すものである。

鳥のみならず上代人の生活をとりに巻く自然物はすべて同様に彼らの愛を受けてゐる。荳蔴かりこも、笹葉ささば、下樋しもづ、一本菅いっぽんか、隠り水こもりみづ、蓴菜もも、菱殼あし、大根だいこん、青菜あざな、薑かぶ、の如き愛らしい農村の風物や、邊つ波へなつなみ、濱藻はまも、蠣貝かきがら、細螺こまかいの如き小さい海濱の風物は、特にさうである。やゝ大きい風景としては、「青山に日が隠らば」「西風にし吹き上げて雲離れ」「たたなつく青垣山」の如き、或は、

埴生坂はなぶさわが立ち見ればかぎろひの燃ゆる家むら妻が家のあたり

沖方おきへには小舟をぶねつらくくろさきのまさづこ吾妹國わがももくにへ下らす

つぎ苗生ねふや山代川を、みや上りのぼりわが上れば、青土あそによし奈良を過ぎ、小栢せだてやまを過ぎ、吾わが見がほし國は葛城かつらぎ、高宮たかみやわぎ家のあたり

の如き、極めて穏やかな、やさしい風光が愛される。大雨、雷鳴、電光、洪水、暴風、怒濤、といふ如き雄大莊嚴狂暴等を印象する自然現象は、歌謡には全然現はれて來ない。畢竟上代人はその愛に於て自然と抱擁し、愛すべからざる自然をば拒否したのである。純粹な敘景の歌の中には、

さゝ川よ雲たちわたり畝傍山木の葉さやぎぬ風吹かむとす

畝傍山晝は雲とゐ夕されば風吹かむとぞ木の葉さやげる

の如く、やゝ暴々あらくしい風を歌つたものもあるが、しかしこの歌は「雲立ち風吹かむとする」暴風の前の光景を畝傍山の木の葉のさやぎによつて巧みに歌つたのであつて、暴風そのものの烈しさを歌つたのではない。さうしてこの種の「動かむとする刹那」の巧みな捕捉は、畝傍山一帶の平和なやさしい風光に對する強い愛着がある故に可能だつたのである。

かく上代人は自然を愛して自然と一つになつた。そのためにたゞ愛すべき自然のみが彼らの

心に生きた。この傾向は幾度か姿を變へつゝも後まで生き残つて行くものである。

戀愛や自然に對する感情の他になほ著しいものは、君主に對する感情である。

やまとのこの高市たけちに、小高こだかる市いちのつかさ、新嘗屋にほんたぐやに生ひ立てる、葉廣はひろゆつま椿つばき、それが葉の廣りいまし、その花の照りいます、高光たかひかりる日の御子みこに、豊御酒とよみさけたてまつらせ。ことの語りごとごとも、こをば

この獻酒歌に現はれた君主讚美の感情は、同種の讚歌に皆共通のものであるが、然しそれはただ直接單純に君主の威容を讚美する感情に留つて、國家的感情や忠君思想などを伴つたものではない。もしこゝに日本人特有の或者を求めるとすれば、それは君主の威容を描くために「椿」を用ゐたといふ點であらう。この愛らしい、平和と溫情とに充ちた比喩こそは、自分の知る限り、どの古代民族にも見出されない。

五 濕やかな心情

以上の如く戀愛に於ては體と心との微妙な調和があり、自然觀照に於ては安らかな自然との抱擁があり、さうして君主に對しては和かな愛着の情があるといふやうな上代人は、疑もなく極めて愛らしい濕しめやかな心情の持主である。こゝに恐らく上代人の最も著しい特性が見られるであらう。

しかしこの特性を認めると共に、上代人が全然自然兒であつたといふことを忘れてはならない。彼らは朗かな心持を以て自然のまゝに動く。彼らは柔かい優しい心情の持主であると同時にまた何ら良心の苛責を感じることなくして粗暴に振舞ひ得る人々である。彼らはその情の動くまゝに完全に自己を犠牲にするといふ没我的な人にもなるが、同時にまたその情に従つて極端なエゴイストにもなる。この至純な「子供らしさ」こそは、民族的特性よりも更に深い、「人」としての上代人の特性である。

外は即ち内であり、内は即ち外である。肉は即ち靈であり、靈は即ち肉である。同様にまた凶暴なエゴイストは即ち優しい心の愛他者であり、優しい心の愛他者は即ち凶暴なエゴイストである。この自然兒に共通な偉大なる「子供らしさ」に於て、我上代人は愛らしい濕やかな心情をその特徴とした。即ち彼らの民族的特性はその自然兒としての特性を嚴密に規定する。ここに至つて第二次的な民族的特性も重大な意味を持ち得るに至るのである。

糜爛せる文化になやむものは、たましひの母の國として自然兒の偉大な「子供らしさ」を慕ふ。内と外との過度の乖離が彼らの生を危うくしたからである。がこの事實には偉大な「子供らしさ」がいかにして没落したかの全歴史がかゝつてゐる。意識の發達に伴つてこの没落の起るのは當然であるが、しかし自然兒の氣質の相違に従つて、その没落は時に猛烈となり、また時に微溫的となる。強剛な心情を特徴とする民族に於ては、この没落は極めて激烈である。ここに於ては内と外との乖離が「子供らしさ」の根本を覆へず。そこに極端な官能享樂主義が起り、また極端な靈の王國が生れる。かくしてこの二つの原理は、血を以て争ひつゝ、人類の歴史を築き上げて行く。この争に疲れたものが「子供らしさ」の母の國を慕ふのである。が何人

も知る如く日本人の間からはこの戀慕の聲は聞えなかつた。さうしてこゝに日本に於ける没落の歴史がある。愛らしい心情の持主である日本の自然兒は、内と外との極端な乖離から生れた佛教に接したに拘らず、右の没落を極めて微温的にしか經驗しなかつた。昔の「子供らしさ」はその根本を揺がされることなく、極めて徐々に佛教の精神を攝受した。かくして日本人は官能享樂主義と靈の王國との間に常に調和的な廣い緩衝國を造り出した。そこに佛教の特殊な生育があつた。古くは中宮寺の觀音、新しくは親鸞の宗教、——それらはたゞ日本に於てのみ見られる特殊な形式によつて、最も深い、最も普遍的な、美と眞とを現はしてゐる。さうしてそれは日本に於て形成せられた文化の最も著しい徵證である。

この種の歴史が上代人のあとに開展した。その源泉は彼らの、優しい心情によつて規定せられた、至純な「子供らしさ」である。さうしてそれを最も端的に示してゐるものは、こゝに觀察した歌謡の類であらう。これらの歌謡を味讀した者は、日本民族の祖先が世界に類なき平和な、和やかな、調和的な生活を營んでゐたことを、認めないわけに行かぬであらう。これは既に説いたやうに、大八島國の風土とも關係のある問題であり、また日本民族が民族闘争を経験

しなかつたことにも基くと思はれる。が何に由來するにもせよ、こゝに濕やかな心情が具現せられてゐるといふ事實は、動かすことが出來ぬのである。

第五章 上代の宗教、道德、美術

一 信仰と神話

未開人といふ言葉には侮蔑の意味が含まれてゐる。従つてその信仰も一段低いものとして輕視せられる。しかし未開人は、その「未だ開けざる」幼稚な文化に拘らず、少くとも神祕に對する感覺に於て、我々よりも遙かにすぐれた、我々の羨むべき能力を持つてゐはしないか。

それは彼らの新鮮な驚歎の感情である。フロベニウスの所謂 *Bekehrtheit* である。我々は知識の殻に煩はされて早くからこの心を鈍らした。我々をとりまく無限に深い生の神祕も、我

私の日常には何の驚愕をももたらさない。しかし彼らは、戀愛、結婚、出産、播種、收穫、狩獵、争鬪、旅行、葬儀、といふ如き彼らの全生活を通じて、その健やかな驚歎の感情を失はなかつた。その幼稚な知識は彼らをさまざまの誤謬に陥し入れるが、しかしその代り知識によつて神祕感を鈍らせられることはない。かくて彼らは、科學の進歩した今日に於ても依然として不可知であるところの神祕の世界に對して、極めて潑刺たる心のをのゝきを持ち續けてゐたのである。その經驗の内容は我々にとつて珍らしいものではないであらう。しかしそれを經驗する心の態度、情熱の強さ、に於ては、未開人は遙かに我々よりも正しく、我々よりも優れてゐると云はなくてはならぬ。

驚歎の心を鈍らせたものは、宗教からは遠ざかる。我々の時代は宗教に遠ざかつた時代である。科學の勝利がもたらした「迷信の打破」は、同時に驚歎の撲滅を意味し、従つてまた宗教の無力化をも意味した。迷信の打破によつて信仰を精鍊し、驚歎の情を純粹化し、宗教を深めるといふことは、科學のなすべくしてなし得ざるところであつた。この時代に比べると未開の時代は、その新鮮な驚歎の感情の故に、遙かに強く宗教的である。未開人は不可知なる力が彼

らに働きかけることを切實に感ずる。彼らはその力が何であるかを知らない。その力についての概念をも造らない。しかしその力は彼らにとつて現實である。彼らの日常生活はその力に取り巻かれてゐる。従つてその力に逆らはず、その力に守られんがためのさまざまの儀禮は、彼らの生活のあらゆる場面につきまといふのである。

紀記の示すところによれば、我上代人もまたかくの如く宗教的であつた。彼らは石や木や水に於てさへも不可知なる力を感ずる。が、我々の考察する時代に於ては、彼らは既に、それをたゞ精靈としてのみならず、また人間の運命を支配する神祕的な力として、或は意志感情を有する超人的な存在として、感じ得る程度に達してゐた。この三段の信仰に對應する三つの現象は、既に説いた如く、三世紀の支那の記録にも明かに記されてゐるのである。

不可知なる力に對する驚歎がデモンに對する怖れとなつて現れるのは、未開人の信仰として最も古い。彼らはデモンの力をふせぐために人類學者の所謂タブーや呪術を發明する。タブーとは「物忌み」である。死者及びその一族に近よつてはならない。だから喪屋もやを立てる。産婦に近よつてはならない。だから産屋うぶやを立てる。これらの上代の風習は、それが破られた時そこ

に必ず悲劇が起る程の、重大な意義を擔つたものである。イザナギの命みことが妻の命の屍に對して「近づくな」の禁を破られたために人間の死が始まつたといふ話、或はホデリの命が妻の命の産時に「見るな」の禁を破られたために海陸の交通の絶える話などがそれを證する。この風習ももとは「死」や「出産」に於て感ぜられる生の神祕が、驚歎し易い心に宗教的な興奮を起させたのに基くのである。「死」は我々にとつて不思議であるよりも更に深く彼らにとつて不思議であつた。死者に近づくことによつてもしその病菌に感染することがあれば、それは彼らにとつて不思議な精靈の作用である。出産もまた、生理的には自然人にとつて遙かに苦痛の少ない輕易な出來事であるに拘らず、新しい生を産み出すといふ不思議さに於て、死の不思議に劣らなかつた。殊に産時に於ける母婦の異常な生理的及び心理的狀態、新生兒の驚くべく微妙な生命などは、自然人の心に強い驚歎を呼び起す。この際起り得べきあらゆる災厄は、すべて精靈の作用である。産室は精靈に取り卷かれてゐる。産室は極度に靜穩でなくてはならない。かくして神祕に對する驚歎の感情は、生理學的必要をすべて神祕化し、そこに神聖な儀禮を作つたのである。

呪術は精靈を追ひ「祓ふ」儀式である。止むを得ずして死者に近づいたものは、葬送の後に水に入つて「みそぎ」をする。或は「ぬさ」をもつて罪を祓ひ清める。また死者がなほ葬られない時には、親族以外のものが集まつて飲酒し歌舞する。これらもまた明かにイザナギの命のみそぎ、息長帶姫の大祓ひ、天の岩戸の踊りなどに於て神話化せられてゐる。この神話化は、これらの風習が上代に於て極めて重大な儀禮であつたことの證據である。この儀禮も、神祕に對する驚歎の感情から起つたものであることは、疑のないところであらう。人々は神祕なる出來事の無限の深さを恐れ、そこに人間の間隙を窺ふさまゝの精靈を感じた。さうしてそれを追ひ祓ふために、本能的な確かさを以て、最も合理的な方法を擇んだ。死者に近づいたものが水を以て全身を洗ふのは、病毒に對する正しい防禦である。また穢れの故に心理的な弱味を持つたものが、大祓ひによつて心理的健康を回復することも、同じく正しい病毒の防禦である。更に死者を前にして歌舞することは、歌舞に伴ふ生理的及び心理的の興奮によつて、恐怖を拂ひ心的強健を維持し、病毒に對する抵抗力を増させたであらう。これらは極めて自然的な衛生法である。しかし彼らはそれを宗教的な意識によつて、神聖な儀禮として行つた。もしこのため

に災厄を避け得たとすれば、それは彼らにとつて、呪術が精靈を鎮めたことを意味するのである。

タブーや呪術は精靈に對して人間を保護する。しかし人間の運命には、この種の儀禮によつて如何ともすることの出来ない深潭がある。こゝに於て彼らは極めて漠然と運命を支配する神祕な力を感じた。さうしてその力への服従を「太占」といふ形式で現はした。魏志には、其俗舉事行來、有_レ所_ニ云_、爲_、輒灼_レ骨而卜、以占_ニ吉凶_一とある。議論が別れたときその決定を占卜に委すのである。従つて太古に現はれたところの決断は、神祕の顯現として、絶対に神聖な權威を持つた。先告_レ所_レ卜、其辭_{如_レ令}、とはこの間の消息を語つて餘りがある。この太占は神話の中にも、また神の祭祀に關する傳説にも、明かに現はれてゐる。しかし中には單純な占卜でなく「夢の告」や「神がかり」と結びついたものがある。ここでは或特定の神の意志が太占から讀み出されるのである。この太占の變化は、運命を支配する力が「漠然たる神祕力」から「意志感情を有する超人的存在」へと進歩したことを語るものであらう。

「夢の告」「神がかり」等の物語に現はれた信仰は、既に明かに人格神を示してゐる。上代

人の驚歎の感情は、遂にその神祕感を神として結晶せしめた。災厄は精靈の所行であるよりも寧ろ或神の祟である。「大物主神、御夢に顯はれて、こは我御心ぞといふ。」或は、「八十萬の神をつどへて卜問ふ時に、倭のととびも、そ姫に神がかりて、我を祭らば國平ぎなむといふ。」この種の夢の告と神がかりとは、祭祀の起源の物語に頻々として現はれてゐる。がこれらの「神」は、夢の告や神がかりの現象によつて漸次明かな幻想を得たのであつて、「神」が既に信ぜられたが故に夢の告となり神がかりとなつたのではあるまい。神祕な力が漠然と信ぜられてゐる場合にも、神がかりの現象は起り得る。物語に現はれたところでも、息長帶姫の神がかりは御琴をひかれる天皇と沙庭にゐて神命を請ふ武内宿禰とを必要としたが、何の神の命を請ふのであるかといふことは、問題としなかつた。神命が下つた後強ひてたげなければ神の名は解らないのである。これによつて見ても神がかりの現象は人格神の信仰よりは古い。しかし「神がかり」といふ言葉が示してゐる如く、我々に残された神がかりの物語は、既に人格神が成立した後の解釋によつて物語られてゐる。そこにまた神がかりの現象がいかに人格神の發生を助けたかも推察せられるのである。

上代の宗教心は右の如き三つの形式に明かに現はれてゐる。がこれらの形式は、たゞ上代にのみ限られたものではない。それが生の神祕に對する切實な驚歎の感情から生れたものである限り、そこには普遍人間的な眞實がある。物忌み、厄拂ひ、占卜、神がかり、等の現象は、人類を通じ、各時代を通じて、現在に至るまでなほその生命を失はない。だからタブーや呪術等の存續を以て直ちにその時代の宗教心全體を原始的と見るのは不當である。

上代の信仰の特徴をなすものは、一方では右に擧げた「驚歎の感情」である。しかしこの點に於ける「原始的」は、寧ろ失はれたる「黄金時代」を意味する。それに反して眞に原始的なる特徴は、彼らがその信仰を「思惟」せずして「行動」したといふ點である。彼らの思考力は抽象に堪へなかつた。彼らは意味内容を形式から離すことが出来なかつた。だから彼らにとつては信仰は直ちに儀禮であり、儀禮は直ちに神祕である。こゝにタブーや呪術の原始的な特徴が見られる。

この特徴は神の祭祀に於ても引きつがれた。しめ繩、ぬさ、齋浴、神樂、等がそれである。

これらの儀禮はその原義から轉じて、神と人との間の神祕的な關係を設定した。がこゝには更に新しい儀式が附加せられる。それは一度創設せられると共にその神聖性の故に後代に對して神祕的な權威を持つた。従つてそれは、神代史成立の時代の人から見れば、神の意志から出で神の信仰と共に古いところの、神聖犯すべからざる儀式であつた。

その儀式とは何であるか。まづ第一は平瓮ひらか嚴瓮いっへ等の齋瓮を以て神を祀るといふ儀式である。大國主の神が自己の祭祀を遺言した話によれば、平瓮は神に食物を捧ぐるための食器である。また神武紀の「天つ神の訓を」によれば、敵地の土で造つた平瓮嚴瓮を以て天神地祇を祭ること、強敵折伏の呪力を持つた儀式である。崇神紀の諸神の祭祀の物語に於ても平瓮は祭祀に必須の道具として取扱はれてゐる。第二は矛、盾等の武器を以て神を祀る儀式である。崇神紀及びその以後の神の祭祀には、特にこのことが著しい。第三には、更に一步を進めて、武器そのものを、特に刀劍を、神として祀る儀式がある。神武東征の物語に現はれる建御雷の太刀は明かに「サジフツの神」「ミカフツの神」「フツの御魂」などと呼ばれてゐる。また草薙の劍が神として祀られたことも傳説と共に古い。第四に、更に著しいのは、鏡である。多くの神社には

神體として鏡が祀られてゐる。これは恐らく神社の出現とその時を同じくして始まつたことであらう。神代史に於ても「鏡を我御魂として祀れ」といふ天照大神の神勅は、神話の各部分を統一しそれを人代に結びつける最も重要な契機となつてゐる。

これらの儀式は上代の信仰によれば神と共に古い。が我々にとつてもまたその儀式の古さが神の信仰の古さを示してゐはしないか。遺物によつて明かな如く、齋瓮は漢式瓦器を學んだ韓人の土器と全然同様である。武器や鏡が漢式の直模であることも疑ひの餘地はない。然らば右の如き儀式は、いかに古くとも前二三世紀以前に遡ることは出来ない。のみならずこれらの物品は、「外國の珍寶」としての位置から「神聖な祭具」や「神の御魂」にまで高められるために、少なからぬ年月を必要とする筈である。こゝに於て我々は「上代史概観」に於て想像した如く、この種の物の神聖化を前二世紀より後二世紀に至る時代に歸しようとする。即ち右の儀式の起源は、大和朝廷の成立よりもあまり古くはないのである。儀式の起源がこゝにあるとすれば、「鏡を御魂」としてそこに神を感じる信仰も、また同じ時に始まらなくてはならない。

かく神の祭祀の起源について時代の見當をつけ得るとすれば、上代人の宗教心が推移して行

つた時代も、ほとゞ見當がつけ得られるであらう。

神話及び祭祀の傳説は、常に「儀式」の後に生ずるものである。未開人はその儀式を「思想」からでなく直覺的に造り出した。儀式の意味は「儀式」を行ふこと、「儀式」に没入すること、を離れては存しなかつた。しかしやがては彼らの驚異の心が、儀式の「意味」を求め始める。その時に至つて彼らの想像力は、現前の儀式に基いて過去の歴史を造り、そこにさまざまの神話傳説を現はれしめるのである。

我々の神代史及び人代の祭祀の傳説もその例に洩れない。上代人は儀式の眞の起源を記憶するほどに歴史的ではなかつた。しかし儀式は彼らにとつて信仰である。儀式の暗示するところは直ちに「眞實」でなくてはならない。かくて驚異の心が生んだ幻想的な説明も、彼らには歴史的事實として信ぜられる。それが我々の古い神話と傳説である。

がもとよりこのことは、單純に、短期の間になされ得るものではない。神代史の如き統一ある物語が成立するまでには、既に斷片的に多くの神話傳説が生れてゐなくてはならない。既に

古く神の觀念の存しない時代から、儀式は行はれてゐた。その儀式に對する驚歎の念は、神の祭祀が始まるまでに、既に多くの説話を造つてゐた筈である。例へば性の神祕から生れて婚姻の際に行はれる或儀式が、いざなぎいざなみ性交の説話を生み、死者に對するタブーがいざなぎ黄泉下りの説話を、みそぎの儀式がいざなぎのみそぎ被ひの話を、うけひの儀式が劍と玉による兩神のうけひの話を、葬時の呪術としての歌舞が天の岩戸の歌舞の話を、産時のタブーが豊玉姫の傳説を、また蛇に對する神祕的な怖れが三輪山傳説の如き神婚説話を、各々その原形に於て生み出してゐた、といふ風な事は推測してよいであらう。更にまた第二段として、國家統一の事業が推し進められて行つた時代に、この統一を惹き起した神聖な權威やそれに伴ふ祭祀の儀式が、神話を産み出したといふ事も考へられる。大國主の神及び天照大御神が、「君主」としての性格を最も著しく示してゐられるのは、恐らくかゝる事情に基くのであらう。この際この儀式に重要な役目をつとめたいらしい鏡、玉、劍の如きも、神話の母胎となつてゐる。書紀の一書によれば、天照大御神御自身すらも、鏡から生れられたのである。

伊弉諾尊曰、吾御宙の珍子を生まむと欲す。乃ち左手を以て白銅鏡を持す。則ち化出せる

神あり。是を大日靈おほひるめの尊と謂ふ。

劍については、すさのをの尊の冒險譚は云ふまでもないが、他にもいざなぎの尊がかぐつちを斬られる話や、天上のうけひに於て十拳の劍から神々の化生する話がある。また矛についてはいざなぎの命が滄溟を探られる矛や、大國主の神が治國に用ゐた廣矛の話があり、玉については、天上のうけひに於て、天の忍穗耳の命の生れられる話がある。これらによつて見れば、神代史の構想上最も重大な説話は、すべて鏡、玉、矛、劍などの尊崇から生れたものである。然らばこれらの説話が、鏡、玉、武器などによる君主尊崇の儀式よりも新しいことは明かであらう。

右の如き種々の神話が既に久しく民間に存続した後には、神代史はそれを統括するものとして別種の動機を以て生み出された。神祕なる儀式に對する直接の驚歎ではなくして、皇室の尊嚴や諸氏族の權威や、またそれによつて組成せられた社會組織などに對する驚歎が、神代史を成立せしめた動機なのである。上代人はかくの如き社會の状態がいかにして成立したかを知らうと欲した。さうしてその要求に答へるために、皇室の由來、諸氏族の由來、及び現前の社會組

織の由來が、既に存する神話を材料として物語られた。だから神代史は、その構想の示す如く皇室諸氏族及びそれらによつて造られた社會組織の「歴史」なのである。たゞその「歴史」が神話の上に立つものであることは、見落すわけには行かない。

神代史の材料となつた神話を神代史から引離して考へて見る。

既に説いた如く神話は儀式の後に生れたものである。従つて古い儀式からは單に「祭られる神」即ち自然神が生れ、新しい儀式からは「神を祭る神」即ち君主としての神或は英雄神が生れなくてはならぬ。さうしてこれらの神々を説明するものとして最後に造化神が造り出されねばならぬ。かく見れば神話學者の云ふところの神話發生の順序と一致してゐるであらう。が自分の見るところによればそれは我々の神話の事實とは一致しない。儀式に對する驚歎の感情から最初に神話が發生した時には、その神話の主人公は決して自然神ではなかつたであらう。古い儀式に於て信ぜられた神秘的な力——人間の禍福を支配しながらも、全然人間的な姿を持たずまた人間的な行動をしない神——それは上代人の幻想には入り得ないのである。かゝる神々

は實際に「祭られてゐる神」であつた。しかし神話の神ではなかつた。だから神代史に記すところの諸々の自然神は、獨立しては何らの説話をも負つてゐないのである。神話に於ける神らしい神は最初から人間的に行動する神であつた。従つて神話の發生が「神を祭る神」「英雄或は君主としての神」「戀愛し子を生む神」に始まるといふことは、承認してよからうと思ふ。この種の神が幻想せられた後に、自然神も亦右の幻想の潤色によつて、人間的な神として神話に取り入れられた。さうして最後に造化神が造られ、なほその先に「混沌」が空想せられた。だから神話發生の順序は、英雄神、自然神、造化神、混沌といふ如く、神話の物語るところを全然逆倒するのである。

かく見れば造化神の出現は最も新しく、また最も空想的である。それはこの神の禮拜儀式から生れたものではなく、この世界と神々との生成の不思議を説くために、既に存する生産説話を、國土と神々との創造にまで押しひろめたものであらう。イザナギの命が創造の神であるに拘らず實際に於て大きい信仰を受けてゐないこと、その創造譚に「大八島國」の概念が含まれてゐること、などは、明かにこの神話の新しさを示してゐるのである。

儀式の説明として生じた人間的な説話や、君主崇拝から生じた英雄神話の類が、遂に造化神を得て一つの系統立つた神話にまとめられたことは、右の觀察からすれば、あまり古いことではない。とにかくそれは國家統一後でなくてはならない。が神代史に現はれたところでは、「造化神—自然神—英雄神」といふ系統にまとめられ得べき二種の神話が、明かに平行して存してゐる。高木敏雄氏は曾てこゝに神話の原形を見出さうと試みた。それによればスサノヲの尊が造化神としての地位を得てくるのである。イザナギイザナミ兩尊の「國土及び自然神」の生産は、神代史全體の發端として極めて詳細である。神代史製作の時代には、あらゆる神々をこゝに歸しようとする企圖が、恐らくあつたであらう。しかも「祭られる神」の或者は、「イザナギの尊から直ちに生れずして、スサノヲの尊及びその子孫から生れてゐる。その「祭られる神」が、大年の神や御年の神の如く、後代までも實際に祀られたものである以上、こゝには動かし難い根據があつたと見なくてはならぬ。そこでスサノヲの尊を特殊な地位に置いて見る解釋が可能になつて來る。この神は多くの自然神を生んだ。のみならずその體から樹木を化成させた。これは曾てスサノヲの尊が造化神であつたことの痕跡でなくてはならない。即ちスサ

ノヲの尊は、神代史の材料となつた神話としては、イザナギの尊と對等の位置にあつたと考へられるのである。

かく見れば二つの神話の平行は極めて明かである。イザナギの尊は天照大神を産んでこの神に高天原の統治を命ぜられた。スサノヲの尊も亦大國主の神を産んでこの神に「地上の國の君主」となることを命ぜられる。天照大神は高天原にあつて「神を祀る」ための衣を織り、また八百萬神と合議しつゝ、「その國」を統治せられた。大國主の神も亦「海を照らして依り來る神」を祭つて、その國を作り堅めることに努力せられる。天照大神の傍には常に高御產巢日タカミムスヒの神があつて大事の決斷に與るが、大國主の神には大事の度毎に神御產巢日カミムスヒの神の助力が與へられてゐる。これらの神々は獨り神として身を隠したと記されてゐるに拘らず、前者はその娘を天照大神の御子の配とし、後者はその子を大國主の神の助力者として下してゐる。

もしこの二種の神話が、銅鉾銅劍文化圏に於ける神話、銅鐸文化圏に於ける神話、といふ風に、文化圏を異にして發達したものであるならば、それは國家統一以前のことでなくてはならない。が國家統一以前に出來たとしても、その時の原形がどういふものであつたかは、知り得

られないであらう。二つの文化圏の對峙の時代には、日本を一括して一つの國土と考へる筈はなかつた。しかしイザナギの尊の國土創造の話はこの考なくしては成立たない。またスサノヲの尊の神統には、筑紫に座す神々があり、その傳説は紀伊と韓土とに特殊の關係を持つ。それによつて見てもこれらの傳説の現在の形はかなりに新しい。だからたとひ國家統一以前に既に造化神が現はれてゐたとしても、それがいかなるものであつたかは、神代史からは知り難い。天照大神、大國主の神の如き「君主としての神」は、右の兩文化圏對峙の時代に既に現はれてゐたとしても、さほど無理ではないが、しかし既に指摘したやうに神代史の中には銅鐸の痕跡が全然ないのである。だからたとひ二種の神話の起源がこの時代まで溯り得られるとしても、現在の形はその後に語り直されたものと認めねばならぬ。

然らば祭り事が統一せられて後に何故に二種の神話が語り繼がれたのであらうか。その説明は容易である。出雲には多くの民衆の信仰を集めた出雲の大神が存した。さうしてその神の威力は大和朝廷の權威にも屈しなかつた。既に神があり神社があり儀式がある。その説明として一つの神話の系統が造られるのは當然である。他方には國家を統一する大和朝廷がその權威の

出來として皇室の神聖な神統を語り、その神聖性を裏書する天照大神を信仰してゐる。大神が「我魂として祭れ」と命ぜられた神鏡は、現前に祀られてゐる。その説明としてこゝに一つの神話の系統が造られるのも當然である。

かく二つの神話は、既に存する「出雲の大神の信仰」と「鏡に象徴せられる天照大御神の尊崇」とから出發した。これらの神々は神話の發生以前から既に「君主としての神」である。もしくは「神となつた君主」である。従つて出發點は「神化せられた記憶」であつて、歴史的記憶ではない。そこに幻想せられる由來話も、神話であつて歴史ではない。

これらの神話を材料として民族の別を論ずるのは、甚だしい見當違ひである。これらの神話に現はれた區別は信仰の相違であつて、民族の別ではない。「神代史」に至つては右の二種の神話を一つの系統にまとめようとしてゐる。そこには國家統一時代の征服の記憶が——傳説化せられた形に於て——用ゐられてゐるかも知れない。しかしそれも同一民族の内部での出來事であつて、民族移住の如き古い過去を語るのではない。

神話に於て我々の祖先はその氣稟を明かに示してゐる。

「女」と「生殖」とに對する神話の態度は、その神話を造つた民族の氣稟について、一つの有力な暗示を投げる。猶太人の神話にあつては原始性交は即ち原罪である。古代猶太人はその著しい現世肯定の傾向に拘らず、既にこゝに後代の深刻な靈肉乖離を豫示してゐる。希臘神話にあつては、プロメテウスに贈られた最初の女は、あらゆる害惡の使者であつた。希臘人がその朗らかな自然人としての性質に拘らず、美の表現の頂上を悲劇に於て認めたといふことは、既にこゝにその緒を現はすらしい。それに比べて我々の生産神話は、いかにも子供らしく無邪氣なものである。最初には失敗があつた、それは「女が言先立てる」ためであつた。然しこれは戀愛に於ける女の受動性を云ひ現はしただけであつて、女の害惡を語つてゐるのではない。受動性は女の自然である。自然に従ふ時すべては調つてくる。かくて最初の男女は、その性交によつて國土や草木を生んだ。かくの如き創造神話は極めて珍らしい。性交に對して何らかの暗い蔭を感じるものは、かういふ神話は作らないであらう。性の事實は最も自然であると共にもまた深い神祕であつた。そこには清淨と汚穢、明と暗、尊貴と卑賤といふ如き區別がない。こ

の朗かな無邪氣さは、幾度か形を變へつゝも、我々の文化の内に生き残つた。時には致命的な弱點として現はれ、時には美しい獨自な特性として現はれる。我々の民族が體驗の深刻さを缺くとすれば、それは前者の場合である。また彼が人間生活の純眞な調和、即ち靈肉淨垢の對立を絶した渾然たる生活の眞味を體現し得たとすれば、それは後者の場合である。かく見れば神代史初頭に記されたる生産神話は、我々の文化の象徴になる。好悪は別として、それは事實である。

次に著しいのは、神話に現はれた戀愛である。我々の神話は性交の描寫を以て始まる。がその描寫の中核は、「あなにやし、愛乙女えをとめを」「あなにやし、愛男えをとこを」といふ愛の叫びに他ならぬ。即ち最初の男女は、惡魔の誘惑の故ではなくして、愛の故に結びついた。従つてこの愛妻を失つた男神の悲嘆は、自己の半ばを失つたことの悲嘆であつた。彼は女神なくしてはその生活を、即ち創造を、續け得ないと感ずる。そこで彼は女神を黄泉國にまで追つて行く。これは眞實なる愛の最も普遍的な圖式である。なほこの他にも、すさのをの命はくしなだ姫のために生命を賭して大蛇を退治する。大國主の神は八上姫を得むがために二度殺され、スセリ姫を得

むがために四度生命を賭する。また天上より出雲に遣はされた天の若日子は下照姫を得たがためにその使命を忘れた。すべてこれらの物語に於ても、上代の戀歌が示すと同じき「全人格的な戀」が認められる。こゝに自然兒はその獨特な生活の統一を持つてゐる。彼らは愛の故に我欲を捨てるのではない。彼らは露骨に我儘である。がまた彼らは、我欲に縛られてもゐない。彼らは完全に相手と合一することが出来る。戀人の苦しみは彼らにとつて直ちに自らの苦しみである。この間に彼我の差別はない。こゝに於て彼らは「自己のため」にすると同じき情熱を以て「戀人のため」にする。これは獻身的な愛、没我的な愛と異なる所がない。即ち彼らの愛は極端に主我的であると同時に極端に没我的である。

この種の素朴な渾融的統一はまた神の性質に於ても見られる。神はすべて自然兒である。善の原理である神と、惡の原理である惡魔との對立は、こゝには存しない。正義の神、判者としての神もまた著しくはない。

この觀察を明瞭にするために神代史に現はれた神々を分類して見よう。第一は、實際に祀られた神ではなく、たゞ神代史にのみその名を出してゐるもの。例へば天の御中主の神の如きで

ある。イザナギの尊以前の神々として古事記書紀に列擧した諸神、(高御産巢日、神御産巢日を除く)、その他八十禍津日の神、深淵の水やれ花の神、木の花ちる姫の如く、作爲の跡を示す名の神々は、すべてこの部類に屬すべきであらう。第二は、これも實際に祀られた神ではないが、物語の中で盛んに活躍する神々。例へばイザナギイザナミの尊、スサノヲの尊の如きである。もとよりこれらの神々は、神話が作られた後に、幾分かの祭祀を呼び起したかも知れない。しかしそれとても云ふに足りない程度である。第三は、實際に祀られた神でありながら、神代史にたゞ名のみを載せてゐるもの。例へば底筒男中筒男上筒男三柱の墨江の大神、大年の神、御年の神、の如きである。その他山の神河の神雷の神水門の神の類は、すべてこゝに屬すべきものであらう。第四は、實際に祭られた神であると共に神話に於ても盛んに活躍する神、例へば天照大神、大國主神、大三輪神の如きである。

神話は主として第二及び第四の神々の物語である。だから我々の當面の問題はこれらの神々に掛らなくてはならない。第三の「祭られる神」は、それが實際の信仰の對象でありまた既に漠然たる精靈から自然神にまで發達してゐるとしても、神話に於ては重要な役をつとめない。

またかの「邪神」なるものも、古い精靈の信仰を云ひ現はしたまでであつて、神話の神々に伍するものではない。例へば、

彼地多に螢火の光る神及び繩聲邪神あり。また草木威能く言語ふことあり。(紀二)

では第二及び第四の神々の内に、果して善神に對する惡神が存在するであらうか。神々の内ではスサノヲの命が最も惡神に近い。しかしこの神は最も著しい「自然兒」の典型であつて、惡の原理ではない。彼はその我儘の故に「青山を枯山になす」ほどに泣いた。天にのぼる時は國土山川が震動するほどに亂暴であつた。だから天照大御神はその「邪心」を推測せられたが、しかし安の河原の誓は邪心のないことを明かに證してゐる。その後この神は亂暴な行の故に八百萬の神に罰せられるが、しかしその「惡態」なるものは「畔離ち」「溝埋め」の如く共同耕作の地盤に於て「つゝしむべきこと」をつゝしまなかつたのであつて、惡の原理としての所行ではない。だから彼は地上に下るや否や直ちに大蛇退治を、即ち「邪神の征服」を行つてゐる。スサノヲの命の他になほ大國主の神に對する八十神がある。彼らは兎に對して意地惡で

あつた。また大國主の神を殺さうとした。しかしこの意地悪の神も悪の原理とは云へない。また彼らは大國主の神に害悪をもたらしたが、しかし害悪をもたらすことをその本質とする神でもない。

かくの如く我々は純粹の悪神を見出すことが出来ない。神々は殺戮を平氣でやる。イザナギの命は、その出産が母神の死をもたらした故を以て、カグツチを斬殺した。また竊盜も平氣である。大國主の神はスサノヲの命の娘と武器とを盗んで逃げた。また平氣で誓を破る。イザナギの命は女神との約束を守らなかつた。が神々は同じ重さを以て他を救ひ、他を許し、また自己を犠牲にする。それらの行爲は彼らにとつて一つである。

正義の神と悪魔と、罪人と審判者と、主我的と獻身的と、靈と肉と、——すべてこれらの對立は我々の神話には見出せない。あるものはたゞ天真なる自然性のみである。

がこれらの神話を一つの動機によつてまとめた「神代史」にあつては、顯著な一つの對立が見出される。それは「服従するもの」と「服従せざるもの」との對立である。

神話發生の當時既に君主崇敬が存したことは疑ひのない事實であらう。だから皇祖神としての天照大御神、神威の象徴たる三種の神器、神的神のものとしての皇室の位置、などは、むしろ神話よりも古い。しかし個々の神話は、この神聖な權威と獨立に發生することも出來た。然るに今や神代史が皇室の由來、國家組織の由來を説かうとするに當つては、個々の神話はこの視點の下に統一されなくてはならない。こゝに於て皇室の神威は、個々の神話に對して價値の標準になる。この神威に服従せざるものはすべて惡なのである。

造化神たるイザナギイザナミの命は神々の祖先であるが故に、(即ち「服従するもの」と「せざるもの」「支配者」と「服屬者」のいづれをも生み出した神であるが故に、)右の評價には縛られない。しかし皇祖神が現はれた後には、すべての神はこの束縛を受ける。スサノヲの命はその不從順の故に惡である。さばえなす神々もその不從順の故に惡である。使命を怠つた若日子もその不從順の故に惡である。それに反して皇祖神の命を忠實に行つた神々は、賞讃すべき善き神である。大國主の神もまたその從順の故に善き神とせられる。

こゝに我々は善惡よりも一層根源的な價値の標準を見出すことが出来る。これは他の語で云

へば全體性の權威への服屬と否とである。人倫の最も深い原理はこゝに神話的に把握された。そこに上代人の國體觀念も明かに現はれてゐる。「日本國は皇祖神の命によつてその統治者を定められてゐる。それは現御神としての萬世一系の天皇である。だから皇室には神威がある。不從順なものはその神威を瀆すのである。」

我々は神話に於て「自然兒の神化」を見た。神代史に於ては「皇室尊崇の宗教」を見る。この兩者は明確に區別し得べきものである。殊にこの後千數百年の文化が、そのいづれをいかに活かしたかに於て、一層相違が著しい。前者は早くよりその形を失つた。しかしその生命はフエニックスの如くに幾度か新しい姿に宿つて蘇つた。後者は萬世一系の事實が示す如く曾て一度もその形を失つたことがない。しかしその内容は幾度か變つた。徳川時代の古道がその素朴な内容を取り返した後に、既に明かな變遷がある。この相違は注意すべきものである。前者は、人生觀を色づける内的傾向として、異つた形式の内にも生き續けるところに、その特殊な意味を持つてゐる。が後者は、かゝる内容とは關係なく、萬世不動の神聖な傳統として「我國體の精華」を維持し得たところに、その重大な意義を持つのである。

皇室尊崇の宗教は、全體性の權威を確乎として把握した點に於て、不動の意義を擔ふものであるが、しかしその表現には上代人の素朴な信仰の反映が含まれてゐる。だからこの素朴な世界觀をそのまま復興しようとした徳川時代の神道家は「不合理なるが故に信ずる」といふ絶對歸依の態度を取らなくてはならなかつた。その最も著しい例としては本居宣長を擧げる事が出来る。彼にとつては神代史の批評は神威の冒瀆である。徳川時代の學者が既に試みた神代史上代史の合理的解釋——例へば神代の百七十九萬餘歳といふ如きを論ずるに足らざる虚妄とし、地神五代の初を西漢（前二世紀）に當て、神武紀元を六百年短縮し、天孫を海外よりの渡來者とす、といふ如き解釋、即ち明治時代の史學者が保持したと同種の解釋——は、彼の眼には「漢意からぶみこころの小さかしさ」「皇統を卑めんがための作り事」に過ぎなかつた。神代の神祕は人智の測り知るべきでない。神代の古さは百七十萬年はおろか、幾百萬年であるかも知れない。僅か二千年の年月を古いと思ふ漢土の歴史の如きは、絶對にこゝに比せらるべきものでない。天照大御神誕生の地として萬國に冠たる神國であるが故に、日本のみは天地初發以來の眞事實を傳へてゐるのである。その眞事實に對して人智が不合理を感じるのは畢竟人智が神祕に對し

て無能力である事を曝露するに過ぎぬ。かくて神代史は神祕の啓示書として我々の上に掛つてゐる。懷疑は絶対に許されない。天照大御神が太陽であるならば、この神の出生以前には、石屋戸籠りの時と同じく、世界は闇でなくてはならぬ、といふ抗議に對して彼は答へる、この神が太陽であることは、紀記に明かに記されてゐる。またこの神の出生以前に世界が闇でなかつたことも、記紀に明かに記されてゐる。それを疑ふのは疑そのものが間違である。勿論この疑は合理的であるかも知れない。然しそれは子供にだつて考へられる理窟である。もし神代史が人間の造つたものであるなら、子供にだつて解るやうな不合理を入れて置く筈がない。だからこの解り切つた不合理を含んでゐる所に、神代史が人間のものでない所以は存してゐるのである。この種の神祕の記録に對しては、人間の智慧は謙遜にならなくてはならない。人智の力は程度の知れたものである。人智によつて測り得られぬものは我々の眼前にも無數にころがつてゐる。手近い例を「大地」に引く。もしこの大地が圓球であつて空中にかゝつてゐるとすれば何故に落ち行かないのか。それは知り難き不可思議である。知力は頼りにはならない。

明かに本居は宗教的情熱を以て神代史を信じてゐるのである。しかも彼はその發達した知力

を以て素朴な上代人の信仰に歸つて行かうとするのである。そこには「驚歎の感情」の復活がある。神祕の前に人知の殻を破らうとする正しい情熱がある。その心の態度に對しては尊敬を惜しむべきでない。しかし我々は直ちに彼の信仰に同ずることが出来るか。「太陽」が眞に天照御神であり皇祖であることを信ずることが出来るか。恐らくそれは現代人には困難であらう。しかしまた、太陽を直ちに天照大御神として信じ得なければ、皇室の神聖な權威が倒れるといふわけではない。神代史の説いた天皇の神聖性は、素朴な上代人の驚歎の感情を通して自覺せられたものではあるが、しかしその射當ててゐるのは人倫の深い根柢である。だからこの素朴な通路を別にしても、その根本的な意義は變らない。だからこそ儒教や佛教の盛行に拘らず、神聖な傳統は力強く生き續けたのである。のみならず儒教や佛教がこの神聖性の中に攝取され、その内容として活かされさへもしたのである。この點に着目すれば、後代の「皇室尊崇」が、上代人或は本居宣長のそれと異つてゐても不思議はない。さうしてその異つた内容は、現代に於ては、憲法の條文や教育勅語のうちに見出されるのである。この現在の内容が上代のそれといかに甚だしく異つてゐるかに就ては、何人もその眼を閉づべきでない。

二 道徳思想

日本民族固有の道徳を神代史や上代史から引き出さうとする企てがある。それは果して可能であらうか。

各々の時代はその時代特有の道徳思想を持つてゐる。各々の民族もその民族特有の道徳思想を持つてゐる。これは疑のない事實である。然し人倫の道は時と所を絶して萬人に通用するものでなくてはならぬ。従つてもし道徳が人倫の道を意味するならば、「或民族に特有」の道徳はあり得べきでない。たとひそれが「或民族」に根深く存在するとしても、人倫の道である限りは、その民族に特有ではなくして、人類に共通すべきものである。またもし道徳が、人倫の道の自覚形態としての道徳思想を意味するならば、この場合にも「日本民族固有の道徳」なるものは存しない。日本民族は目ざましい歴史的発展を示してゐる民族であるから、或る時代の思想に固着したりなどはしない。しかし「古代日本民族固有の道徳思想」は、明かに存在す

る。それは「王朝時代日本民族固有の道德思想」や、「武家時代日本民族固有の道德思想」などと共に、その時代の日本人の生活から特殊な性格を與へられてゐるものである。

いづれにしても日本民族固有の道德を神代史上代史から引出すといふことは不可能である。そこから引出されるものは「古代日本民族固有の道德思想」でなくてはならない。この古代日本人の道德思想は、或意味で現代の道德思想よりも優れてゐる。もしそこに古代への郷愁を感じる人があるとすれば、自分もまた或意味で賛成する。しかしその郷愁が何を意味するかに就ては、以下に説くところによつて十分の了解を得て置かなくてはならぬ。

既に觀察した如く、神話には善神と悪神の對立がない。このことは直ちに、行爲の道德的評價に於て、善と惡との對立のないことを意味する。即ち上代人は「善惡の彼岸」にゐたのである。こゝに上代の道德的評價意識の第一次の特徴がある。

神話は「自然兒の神化」であつた。その如く道德的評價に於ても「自然性の無條件的肯定」が見られる。人間の自然的性質に基くものは、いかなる衝動、いかなる欲望であつても、その

まゝに非とすべきではなかつた。然るに上代人は、その單純な心生活の故に、極めて容易に或衝動或欲望にその全人格を集中することが出来る。そこに於ては彼の人格は、一つの衝動一つの欲望に化し切るのである。従つて彼らの行爲は、本來非とすべきでない自然性そのものとして現はれる。どの行爲も同じやうに無邪氣なのである。スサノヲの命は、手足の爪を抜かれて天から逐はれた時に、食物を恵んでくれた大^{オホ}ゲツ姫を、その食物の穢さの故に殺戮した。食物の穢さによつて侮辱を感じ、その侮辱に對する烈しい復讐欲に燃えたのである。がその同じスサノヲの命は、大蛇の犠牲に供せられようとするクシナダ姫の生命を救ふために、大蛇退治の冒險を敢てする。他の生命を尊重するが故に全然沒我的になるのである。がこの二つの行爲に於てスサノヲの命自身的心情には何ら異るところがない。彼は善惡の區別を超脱してゐるのである。

上代人は右の如き神を描いた。さうしてそれは彼らがあらゆる神々と人間の事蹟を物語る場合の態度である。スサノヲの命は親イザナギの命に對して不孝であつた。夫婦喧嘩兄弟喧嘩は神々や皇族の間に盛んに行はれる。幾人かの天皇が父天皇の后を娶らうとせられ、或は娶られ

る。これらの「親不孝」「夫婦の不和」「兄弟の不友」「長幼の無序」などの現象は、後代の道德思想に於て最も非難すべきものとせられてゐるに拘らず、神聖なる神々の行爲として物語られてゐるのである。

もとよりこれらの行爲は、それによつて直接に害を受ける側から見れば、悪である。しかしその悪は害悪或は禍害なのであつて、行爲の道德的非價值なのではない。

このやうな善惡の彼岸は、神代史によつて「國民道德」を樹てようとする企てに對しては、最も不利なものである。が徳川時代の國學者はこの點について明かな眼を開いてゐた。彼らは神代史から善惡の道德を引き出さうとはしなかつた。神々の行爲には確かに惡もある。しかし神々は善事にまれ惡事にまれ「眞心」に従つて行ふ故に、すべてそのまゝでいゝのである。神の行爲は善惡の彼岸に於て神聖なのである。この見解が普遍的な善惡の道德を説く者の説と相容れないのは當然であつて、そこに神道と儒教道德との明かな抗立を引き起した。

その例として自分は本居宣長の「葛花」を引かうと思ふ。この論戰に於ては、皇室尊崇の熱烈な使徒たる宣長は、云はゞ官憲に反抗する「危険思想家」の立場にあり、聖人の道を説く

「まがのひれ」の作者市川匡は、官憲の庇護の下に立つ「健全な思想家」の立場にあつた。この關係が現在とは正に逆であることを注意して置かなくてはならぬ。

「まがのひれ」の作者の主張はかうである。

——「上代ノ古事ハ後ノ天皇ノ御慮ニ令成ツル祕事」に過ぎぬ。天照といふ名も太陽から聯想してつけた名であつて、太陽が即ち神なのではない。我國の上代は、神代史に説く如きものではなく、寧ろ今日の蝦夷えまの如き状態であつたらう。その後聖人の道も傳はり、天皇がこの道によつて政治まつりごとをとられる様になつて、初めて秩序ある國家となつたのである。宣長がこの事實を無視して日本のみを特異な神國と云ひなすのは穩當でない。學者の勤むべきは、萬國萬人の規範たるべき「道」を學ぶことになくはならぬ。いかに特異な所があらうとも、道に適つてゐなければ取るには足りない。もし優れたところがあればそれは道に適つてゐるからである。歴代天皇の御聖徳も皆この「道」を體現せられたところにある。道に適ふ故に「御聖徳」なのである。宣長の如く道を貶すのは同時に御聖徳を貶すことになりはしないか。天照大御神の神勅や歴代天皇の詔勅は、すべて聖人の道を説かれてゐるが故に尊い。聖人の道が貶さるべきも

のならば、これらの詔勅もまた貶さるべきである。宣長が道を斥けつゝ神代を嘆賞するのは、反つて皇徳を損ふ所以であらう。「善惡ノ論ヲ捨テ畏敬奉ルハ、タゞ妾婦ノ道ナリ。」「サレバ大神モ、天皇惡シク坐ストモ、ソノ詔必ウケ給ハルベシトハ詔リ給ハヌヲヤ。」善惡を忘れてたゞ畏敬せよといふは正しく「道ヲミダル狂言」である。「抑モ御國ノ迦徼トイフ言ハ、上代ニハ凡テ物ヲ呼ブ名ニテ、……ソノ所爲ハタ、世ヲ治ムベキ道トスルニモ足ラザルモノナリ。神ノ字ニ迷ヒタルナルベシ。」上代の庶母との婚、異母兄弟の婚、姑甥の婚などは、後代の範となることは出来ない。人倫の教あつて初めて「人島畜生島ノ塚」が別れるのである。

右の主張は一面より見れば確かに正しい。神々の行爲に「日本民族固有の道德」を見出さうとする立場は、既にこゝに於て破られてゐる。しかしこの主張には善惡の彼岸についての理解がない。論者は善惡の此岸に於て「善惡の論を捨てた」境地を論じてゐる。上代人の心生活が徳川時代のそれと如何に相違するかといふ如きことも、彼には全然問題でない。宣長はこの點に眼を開いてゐた。彼はその「眞心」といふ概念に於て善惡を超えた『人倫』の問題を射あててゐる。たゞそれを純粹に倫理學的に展開せず、寧ろその宗教的情熱に頼らうとしたところに

彼の主張の弱點がある。彼の辯駁は次の如くである。

——まのあたり天照大御神の大御光を頭上に頂きながら、「太陽は神ではない」とは、何といふ恐れ多い邪説ぞ。たはごと汝等儒者の心には漢籍の毒酒が泌み互つてゐる。まづその狂へる酔ひ心を醒まして己の云ふことを聴け。上代の古事が、後の天皇の御慮に成り、その天皇が聖人の道を體現してゐられたとすれば、神代史には何故に聖人の道に違ふことが書いてあるのか。道に違ふことを攻撃したいならば、後の天皇の御慮云々は撤回するがよい。我上代には、たとひ文字はなくとも、萬國に優れる言靈の徳によつて、天地初發以來の眞事實を誤まらずに傳へてゐるのである。従つて天照大御神が日本に生れられた日の神であることは、疑ふを許さぬ第一の事實である。この神國を蝦夷に比し、聖人の道によつて初めて秩序ある國家となつた、と説く如きは、冒瀆の限りと云はなくてはならぬ。皇國は天照大御神以來、萬國に優れて徳に充ちた國である。最初より秩序のある國である。さうしてその秩序は曾て破られたことがない。その證據に天神の皇統は連綿として続き、天神のさづけ給へる神鏡は歴然として残つてゐる。然るに漢國は盜賊多き國、君臣の道の定まらぬ國である。臣下が帝王を殺し、帝王が匹夫の女を娶

り、人臣は狡猾を競ふ。聖人の如きも、狡猾あるがために人を欺きその尊敬を掠め取つた盜賊に過ぎぬのである。孔子はやゝ難が少ないが、孟子の如きは王道を口實に諸國の謀反を勧めて歩いた。湯武同前の大悪人である。聖人の道はこの種の悪人の自己辯解に過ぎない。だから聖人の道があるに拘らず、いかなる國も亂臣賊子に滅ぼされる。さういふ國の聖人の道が、いかにして萬世一系の國體を造り得よう。こゝに於て皇國の優れた特徴は一點の疑をも許さない。

——論者は「道」を學ぶのが學者の勤めだといふ。しかしそれは外國の「聖人の道」のことであらう。皇國の神の道に心を向けるものが、どうして戎狄の賊の道に心を向け得よう。また論者は道が「萬國萬人の規範」だといふ。しかし聖人の道は自國をさへ治めることが出来なかつたではないか。それに反して皇國の神の道は、上代より今に至るまで天下を治め通した。皇統連綿の事實がその證據である。たとひこれが「道」とするに足らぬものであらうとも、天下治りて失なくば、眞の善き道である。後世日本に亂多きは、異國の道のはびこれる故に禍まがつ日神の怒が現はれたのであつて、神の道の故ではない。

——論者はまた詔勅が聖人の道を説いてゐるといふ。しかしそれは言葉を借りたのみであつ

て、聖人の道を説いてゐるのではない。上代には忠孝禮儀等の言葉はなかつたが、行爲はあつた。また論者は善惡を捨てることを批難する。しかし人心の善惡は神のしわざに基くのであつて、必ずしも禍つ日神が悪心に乘ずるばかりではない。人間には皇産靈むすびの神の御靈みたまによる生得の「眞心まごころ」がある。その眞心は智愚巧拙善惡などの種類に別れてゐる。それに従つて行へば、善事も惡事も皆共にそのまゝでいゝのである。なほ婚姻の論の如きは漢國の惡風俗にかぶれた論であつて顧るに足りない。

以上の論駁の第一段に於て宣長はその宗教的情熱を披瀝してゐる。さうしてそれが我國體と密接に關係するものであることを示してゐる。こゝに神道の祭政一致的傾向が著しく顯はれ來るのである。従つて第二段に於ては、「道」の意義が國家に卽して理解せられてゐる。「天下を治め得る道」でなければ道ではない。神の道が天下を治め得たことは「皇統連綿」の事實によつて明かである。だから皇國の「道」は、人間の行爲の道德的意義を「天皇への順從」といふ根源に歸せしめるのである。天皇の神聖なる權威は無限に深い全體性の權威に他ならないのであるから、この全體性への歸屬が道の大本なのであつて、逆に道に適ふが故に天皇に順從する

のではない。こゝに宣長は道が人倫的組織の理法たることを十分見ぬいてゐるのである。然し宣長は聖人の道と雖同じく人倫的組織に即するものであることを見ようとしなかつた。だから「まがのひれ」の著者が聖人の道を恰かも超歴史的な普遍的法則であるかの如くに説いてゐる誤謬を指摘することが出来なかつたのである。第三段に至つてその缺陷が正面へ現はれる。彼は神の道が善惡の彼岸であることを大膽に認めてゐるが、しかし善惡の彼岸なる神の道が何故に儒教の道よりも優れたる道であるかを十分に論證し得なかつた。彼の指摘するのはたゞ日本の政治が漢土の政治よりも優れ、日本人の實生活が漢人のそれよりも平和であること、日本に道德の「教」がなくとも徳の實行は漢土よりも進んでゐること、などである。宣長はそれによつて、善惡批判の立場よりも一層深い人倫の立場がこゝにあることを云ひたかつたのであらうが、それは十分な表現に達しなかつた。従つて全體性への服屬といふ人間の根本的な道が、五倫の道德に於てよりも清明心の道德に於て一層深く自覺せられてゐるといふことを、理論的に展開することも出来なかつた。

がこの議論の勝敗はとにかくとして、神の道と聖人の道との對立が「善惡の彼岸」と「普遍

的な善惡の道德」との對立として現はれてゐるのは注意すべきことである。宣長の思想が徹底的でないにしろ、古神道と儒教道德との結合に腐心した學者に比べれば、彼の眼は確かに曇つてはゐない。

人性の自然として存するものは、たとひ吉凶禍福の意味に於て善惡であるとしても、道德的には善惡の差別はない。然しこの事は上代人が人倫の道を知らなかつたといふ事ではないのである。上代につみと呼ばれてゐるものがこの事を示してゐる。つみとして數へられるものは、
畔放ち、溝埋め。

尿戸、(白人、胡久美。)

生剝、逆剝。(生膚斷、死膚斷。)

上通下通婚。(己が母犯せる罪、己が子犯せる罪、母と子と犯せる罪、子と母と犯せる罪。)

馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚。(畜犯せる罪。)| (記、傳卅。括弧内大被詞。)

の如き五種である。第一の畔放ち、溝埋めは、高天原に於けるスサノヲの命の亂行の最初にも

擧げられてゐるが、かういふ一見些細な所行が非常に大きい罪として數へられてゐることを、我々は特に注目しなくてはならぬ。これらの所行は、共同勞働によつて灌漑の設備に努力した水田耕作の農村を背景としなければ理解せられぬものである。畔を壞し溝を埋めることは、この耕作の秩序を破壊し、農村共同體を危殆ならしめる。従つてこれは叛逆罪にも相當するほどの大罪なのである。たとひ外的には子供らしい些細なことであつても、全體性への背反を示す點に於ては、非常に重大な所行と云へる。第二の屎戸もまたスサノヲの命の亂行の一つであつて、寄生虫や微生物の多い我國にとつては極めて意義深い罪である。衛生的な意義を擔つた行爲の仕方が神の命令として立てられるのは我國の神話に限つたことではないが、こゝに問題とせられるのは、己れの生命を安全に守るための行爲の仕方ではなくして、一つの部落或はもつと廣い社會の安全を目ざしたものである。この點から見れば、糞便の始末についての一定の行爲の仕方を破ることは、社會の安全を脅かすことに他ならぬ。第三の生剝逆剝は家畜などに對する殘虐な行爲である。スサノヲの命の亂行に於てはこの行爲が最も重い、許すべからざる罪とせられたが、しかしそれはかゝる行爲を以て神聖なるものを冒瀆したからであつて、この行

爲自體が第一、第二の罪より重い罪であるとは見られぬ。第四の上通下通婚は婚姻關係に於けるタブーであり、第五の獸婚は性行爲のタブーである。いづれも人倫の秩序を亂すことの最も甚しいものである。

これらは明かにつみであり、祓はるべきものである。さうしてそのつみなる言葉には漢字「罪」が當てられてゐる。それらは全體性への背反であり、或は人性の自然に悖るが故に非とせられるのであつて、惡なるが故に罪とせられるのではない。通例惡行と考へられてゐる殺人竊盜の如きは、つみの内に數へられてゐない。

しかし全體性への背反や人性の自然に悖る行爲を罪として非認するといふことは、既に爲すべき行爲と爲すべからざる行爲との差別があることを意味する。爲すべき行爲は善き行爲であり、爲すべからざる行爲は惡しき行爲であつて、善惡の差別は明白に存するのではないか、と人はいふかも知れない。勿論、善と惡との意義を右のやうに規定すれば、その差別は認められてゐる。然し上代人は果して或る行爲が「爲すべき」であるが故に「善き」行爲であるといふ如きことを考へたであらうか。或はまた逆に或る行爲が「善き」行爲であるが故に「爲すべき」

であると考へたであらうか。我々はさういふ聯關をいづれも認めることは出来ぬ。總じて上代人が「よし」「あし」と呼ぶものは、必ずしも善惡の語と相覆ふものではないのである。

現在の字書の記する所によれば、「よし」「よろし」等の語が意味するところは、好、佳、美、吉、嘉、貴、可、易、善、良、等である。また「あし」「わろし」等の語が意味するところは、不好、不佳、醜、凶、卑、不可、難、惡、不良、等である。これらの用法は平安朝の文藝に明かに現はれてゐるが、記紀に於ても大體相違はないと云つてよからう。さうすると「よし」「あし」の語は、單に行爲に於てのみならず人生と自然の全體に於て、「望ましきもの」と「望ましからざるもの」とを現はすと見られる。

然らばこの「よし」「あし」が特に行爲にのみ限定して用ゐられる時には何を意味するか。よき行爲は、好き、美しき、吉き、貴き行爲を意味し得るのであつて、必ずしも善き行爲とは限らぬ。さうして上代人が、いかなる行爲を好き行爲、美しき行爲、貴き行爲と見たかに就ては、上代人がその願望を結晶させた物語の主人公に於て、明かな證據が見られる。

まづ神代史の主神、天照大御神を例に取る。太陽は光明の源泉、あらゆる美の源泉である。

だから國土創造の神は、「吾御子多にあれども、かくばかり貴き御子はあらず」と頌へた。かくの如き神の行爲はまたすべて美しく貴きものでなくてはならぬ。大神はスサノヲの命の上天に際して「我國を奪はむとする不善心」を推測せられた。宣長はこれを「うるはしき心ならじ」と讀ませてゐる。同じことはまた「邪心」と書かれてゐるが、これも宣長によれば「きたなき心」である。それに對して大神は、雄々しく武裝して、「いつのをたけび踏みたけび」つゝ、向ひ立たれた。これは大神にふさはしい美しく貴き行爲である。（然らば脅威を前にして奮ひ立つことの出来ない臆病は、醜く卑しき行爲でなくてはならない。）次で安の河原の誓に勝つたスサノヲの命が、亂行を以て大神を苦しめた時に、大神は、「酔つてしたのだらう」といふ様な寛容な同情を以て、その行爲を咎められなかつた。これもまた大神にふさはしい美しく貴き行爲である。（然らば同情なき不寛容は醜く卑しい。）がスサノヲの命の亂行は遂に度を過ぎた。大神は怒つて岩屋戸に籠られた。美の神の隱遁は世界を醜化する。世界は不幸になる。然し大神はこの不幸を敢てしても怒るべき時に怒られた。これもまた美しく貴き行爲である。（然らば過度の寛容、怒るべき時に怒らないことは、醜く卑しい。）また大神は、安の河原に八

百萬神を集へて事毎に協議せしめられる。さうしてその議決したところを行はれる。これも君主としての大神の美しく貴い行爲である。(然らば専權獨裁は君主の行爲として醜く卑しい。)右によつて見れば美しく貴い行爲とは、「勇氣」「寛容」「怒るべき時に怒ること」「衆議に従ふこと」の類である。上代人はこれらを必ずしも善き行爲とは見てゐない。丁度天照大御神が貴く美しい神として尊崇せられながら、善神とは呼ばれてゐないやうに、行爲の貴さの方が行爲の善さよりは重大であつたのである。

この種の價值意識は英雄の物語からいくつでも見出すことが出来る。我々はこゝに一つの民族的特徴を認め得ると思ふ。

自然兒が何處に於てもさうであるやうに、我上代人は強き者、驕傲なる者を嘆美した。彼らはこの種の人格的性質に大いなる價值を認め、それに對して驚歎の感情を持つのである。例へば上代人は、死せる友の喪屋を蹴散らしたあぢしき高彦根の神の亂暴を、嘆美の情によつて描いてゐる。高彦根の神は死せる友と間違へられたのを怒つて、十掬つかの劍を以て喪屋をきり伏せ足で蹴散らし、面ほでりしつゝ飛び去るのである。さうしてそれを見た高姫の命は、兄の「名

を顯はさむ」がために、

天なるや乙たなばたの、うながせる玉のみすまる、みすまるに穴玉映や、み谷二わたらす、あぢしき高彦根の神ぞや

と歌ふ。明かにこれは強力に對する嘆美の歌である。また上代人は、出雲の神々を威壓した建御雷の神の事蹟をも、嘆美の情によつて描いた。建御雷の神はいなさの小濱の浪の穗に十掬の劍を逆さまに立て、その鋒先に跌坐して出雲の神々に對する。そこに現はれた建御名方は、千引石を手末に捧げるほどの強力であり、また「誰ぞ吾が國に来て、忍びくかく物云ふ、然らば力競べせむ」と挑戦するほどの勇猛である。しかし建御雷の神は、この敵を若葦の如く掴みひしいで投げ離つた。さうして諏訪の湖まで追ひかけて降參させた。この争鬪が天孫の降臨を可能にするのである。こゝには強力に對する嘆美は明かに現はれてゐる。

しかしこれは我々の英雄の物語に於て最も著しいものとは云へない。寧ろ強力は、それが過度に現はれる時には、醜いものとせられた。スサノヲの命は強剛な神である。しかしその「青山を枯山の如く泣き枯らす」といふ壯大な泣哭は、嘆美せらるべきものではなくして、萬物の

妖の原因であつた。また、「山川やまかはことごとどよ悉に動み、國土くにつちみたまゆ皆震る」といふ雄大な上天も、光明の神を憂へしむるに過ぎず、天上の子供らしい悪戯も、天地を闇とするに過ぎなかつた。かくて過度に強い神は千位の置戸を負はされて、高天原より追放せられる。しかもそこに「苦痛に堪へる悲壯な偉大」は認められてゐない。黄泉の國に於ける彼は、頭髮の中に虱と蜈蚣とを有する穢い神である。即ち過度の強剛は、追放すべきもの、醜なるもの、と見られる。

強き者に對する嘆美が著しくないとすれば、著しいものは何であるか。それは天照大御神に於て見られる如き柔和なる心情に對する嘆美である。もとより上代人は柔弱を是認しようとはしない。過度に走らない限り、勇氣と強さは必要である。しかしこの勇者強者が、他を寛容し衆議に従ふといふ如き柔和なる一面を有する時、そこに最も嘆美すべき英雄が現はれる。その最も著しい例は大國主の神である。彼は罎かごに衣を剥がれて泣き苦しめる兔を憐れんだが故に、八十神の中から特に八上姬に擇び出された。また彼は戀の復讐を企てた八十神の奸計に、何の疑念をも挿まずして陥るほどの素直な心を持つてゐた故に、母の神の愛と天神の恩恵とを一身に集めて再び蘇生することが出來た。また彼は、戀の英雄であつたが故に、黄泉に於けるスサ

ノヲの命の數々の惡戯を脱れた。かく大國主の神はその柔和な心情の故に嘆美せられる。しかし彼は怯者でも弱者でもない。彼は過度に強剛なスサノヲの命から武器と娘を盜むことが出来た。また彼はその武器を以て八十神を征服し、國家を統治することが出来た。明かに彼は武力を以て第一人者となり得るだけの勇者であり強者である。たゞこの勇者強者が、その勇と強との故に嘆美せられずして、その愛情の故にのみ嘆美せられるといふところに、注目すべき特徴が存するのである。かく見れば彼の物語に上代長歌中の最も優れた八千矛の歌が附加せられてゐることも、たやすく理解せられるであらう。

上代の諸傳説に於てもこの傾向は著しい。英雄の大部分は情愛を解する優しい心の持主である。神武天皇には

葦原の醜しほこき小屋こやに宵すが疊たみいやさや敷きてわが二人寝し

の歌があり、崇神天皇には人民のための憂慮があり、垂仁天皇には皇后に對する深い愛があり日本武尊には數多い戀があり、神功皇后には酒樂の歌がある。應神仁徳その他の諸天皇に至つては云ふまでもない。すべてこれらの英雄は、強者勝者としての事蹟に於てよりも、寧ろ最

も人間的な心情を示す事蹟に於て、上代人の嘆美を受けてゐる。

これは上代人の價值意識の著しい特徴である。彼らは人性の自然より出づる行爲をすべて是認した。いかなる行爲も、真情の流露である限り「惡」ではなかつた。しかしこれらの惡でない行爲の内にも「よし」「あし」の相違は、即ち「美しいもの」と「美しからぬもの」「貴いもの」と「貴からぬもの」の相違はあつた。さうしてその最も美しいとせられるものは、最も人間的な優しい心情であつた。

が上代人は以上の如き價值意識を物語の描寫の中に表現したのであつて、一つ概念に作り上げてゐるわけではない。だから我々はこゝに、上代人が善惡の價值に代るものとして貴さ卑しさの價值を掲げた、といふ風に云ひ現はすことは出來ぬ。上代人自身はこの價值を「よし」「あし」の語によつても云ひ現はしてゐるのである。

然るに我々は他面に於て善惡の價值に代る如き他の價值が明白に掲げられてゐるのを指摘することが出来る。これは「清さ」と「穢さ」の價值である。我々はこゝに「罪」の概念と眞直

に聯絡するものを見出し得るであらう。

清さの價値を明白に示してゐるのは「清明心」の概念である。これはキョキアカキ心と讀まれてゐる。清さは同時に明るさ、明朗性であつて、闇さに對する。汚れなく明るい心と、穢い闇い心との對立が、上代人にとつては根本的な價値の差別であつた。

我々はこゝに、罪の意識に於て明かにされたやうな、全體性への順從と背反、人性の自然に即するものと悖るものの別を見出すことが出来る。清く明るい心とは、共同體の内部に於て己れを全體に歸屬せしめ、何らの後めたい氣持にも煩はされぬ明朗な心境である。だからそれは同時に和順の心境とも云ひ得られるであらう。それに對して穢い闇い心とは、主我的な衝動によつて全體から背き、後めたい氣持によつてひそかに心を惱ますやうな心境である。だからそれはまた反逆の心境とも云ひ得られるであらう。かく解すれば清さと穢さとの價値は明かに全體性への態度に即して現はれる。上代人が特に道徳的な意味に於て善惡の語を用ゐる時には、實はこの清さ穢さを指してゐるのである。前に引用した如く、高天原に上り行くスサノヲの命は天上の國を奪はむとする「不善心」「邪心」或は「異心」を疑はれてゐるが、これは宣長の

解する如く、「うるはしからぬ心」「きたなき心」なのであつて、この嫌疑を晴らすためにスサノヲの命の努められるところは、己が心の「清明」（あかきこと、きよきこと）を證明するこゝとであつた。して見ると、全體性への背反に於て罪を認めた上代人は、同じく全體性への背反に於て「穢さ」を認め、全體性への順従を「清さ」「明るさ」として最も貴ぶのである。

この視點に立つて前に論じた行爲の「美しさ」「貴さ」を顧るならば、それが結局同一の事態を指してゐることを認めざるを得ぬであらう。天照大御神に於て典型的に示された寛容や衆議の尊重は、いふまでもなく全體性への順従を具體的に表現したものであるが、そこに共に示される勇氣や怒りと雖、同じく全體性への順従に外ならぬのである。勇氣の本質は各人がその持場を死守することであるが、持場の死守は全體性への奉仕なのである。神聖性の冒瀆を怒ることは全體性の權威に對する背反を怒ることであり、従つてかゝる怒りは全體性の情熱と呼ばれてよい。それは正義の犯さるゝを見て公憤を感じると同じ事態を示してゐるのである。かく見れば柔和や優しさに於て貴さの價值を見出したといふ事は、清き心明き心に於て最も賞讃すべきものを見出したといふ事と別のことではないのである。

ところで上代人は、全體性の權威を無限に深い根源から理解して、そこに神聖性を認めた。さうしてその神聖性の擔ひ手を現御神や皇祖神として把捉した。従つて全體性への順從を意味する清明心は、究極に於て現御神や皇祖神への無私なる歸屬を意味することになる。この無私なる歸屬が、權力への屈從ではなくして、柔和なる心情や優しい情愛に充たされてゐるところに、上代人の清明心の最も著しい特徴が看取せられるべきであらう。

三 造形美術

佛教渡來前の造形美術としての自分の視野に入り來るものは、鏡、武具裝飾、齋瓮、埴輪、石槨壁畫、石棺陶棺浮彫などである。これらはすべて「美術」として獨立したものではないが、しかし祭祀、戰爭、死などの如き、上代人にとつて最も重大な生活の契機に關するものとして、我々の時代の工藝品よりは遙かに深い意義を擔つてゐる。こゝに我々の見出すものが、既に文藝、宗教、道德等に於て見出されたものと異なつてはゐないにしても、なほ我々はそれを直觀

的に見得るといふところに、深い興味を覚えるのである。

これらの遺品は大體二種類に分つことが出来る。一は鏡、齋瓮、武器、棺槨などの如く、支那及び朝鮮の様式を模倣したもの、他は埴輪、石槨壁畫、陶棺浮彫などの如く、外來の様式を混じらないものである。

第一類に於ては鏡が最も重要である。しかしこの場合、我國に於て多量に發見せられる支那製の鏡は問題にならない。我々はたゞ上代人によつて製作せられた模造鏡のみに向はなくてはならぬ。

模造鏡の特徴としては次の諸點が擧げられてゐる。(一)銳利鮮明な支那鏡の文様が、その銳利さ鮮明さを失ひ、圖像は硬化せられて時に全く無意義のものとなり、線は堅さを失つて柔かく圓くなる。(二)支那鏡に於て或意義を以て配別せられた文様が、その意義を顧慮することなく一様に文様化せられる。(三)支那鏡に於て重大な意味を持つ銘文が、多くは省略せられてゐる。銘文らしいものを刻んだ場合にも、たゞ字體が模せられただけで、文字になつてはゐない。(富

岡氏、古鏡の研究）これらの特徴は、この模造が單なる直模でないことを示してゐる。しかし「直模でない」のは何故であるか。技術が幼稚なために直模し得なかつたのであるか。或はまた、直模する必要を感じなかつたのであるか。遺物によつて見れば、極めて原型に接近してゐると推測せられる模造鏡に於ては、技術は決して幼稚ではない。作者は直模し得べき技術を以て、敢て自由なる變更を試みてゐるのである。その例を挿繪(一)に掲げた對照によつて觀察して見よう。この對照は相似の最も著しいものではない。なほ他に外區内區共に全然等しい對照を掲げることも出来る。が、この原型は、年代の確實に知られる最古の漢鏡として、またその純粹に漢式な文様の美しさやその製作の優れた技量に於て、特に注目せられてゐる新莽王氏四神鏡なのである。その點でこの模造は興味が深い。王莽鏡に於ては、鈕座の周圍に十二支の文字があり、内區にはT字形L字形V字形及び八個の内行花紋乳の間に、四神、鳥獸、人物、唐草紋などが描かれてゐる。右肩にあるのは青龍である。その下に、唐草紋の間に、二羽の鳥があり、うしろを向いた鳥の前には一人の人物が跪いて手を舉げてゐる。右下は朱雀である。その左に四羽の鳥があつて、左下には騎獸の人物が白虎と對してゐる。左上は蛇と龜との結合たる

玄武である。なほ青龍の前の小圓中には日を表徴する三本足の鳥があり、白虎の側には月を表徴する蟾蜍がある。すべてこれらの圖像は漢式の尖鋭な線を以て極めて力強く簡潔に描かれてゐる。さうしてその外の銘帯には、右肩から、

王氏作竟四夷服 多賀新家 民息 胡虜殄滅天下復 風雨時節五穀孰 長保二親子孫力

官位尊顯蒙祿食 傳告後世樂母歿 大利兮

とある。然るに一見極めてよくこれと類似した模造鏡に於ては、十二支の文字は左右列を取違へ、字體も出たらめである。外區に置かれた銘文は直線と弧線を並べて漢字らしき印象を與へはするが、實は字になつてゐない。し字形は逆である。圖様に至つては變化が更に著しい。位置が逆になつてゐるばかりでなく、四神、鳥獸、人物などの形が全く崩れ、要領を得ない文様に變じてゐる。また外區の圖案は、王莽鏡よりもやゝ時代の新しい神獸鏡の或物を模したらしい。即ちこの模造は原型の忠實な摸寫でない。しかもその製作の技量は、ほとんど支那鏡に劣らない。この例を以て推せば、模造鏡の製作者は、直模の必要を感じず、自由にその好むところに従つて改作を行つたのである。こゝに模造鏡もまた日本人の心を現はし得るといふ餘地が



原型鏡推定模造鏡對照圖（梅原氏寫真による）

上 原型、新莽王氏四神鏡

下 推定模造鏡、大和北葛城郡新山出土

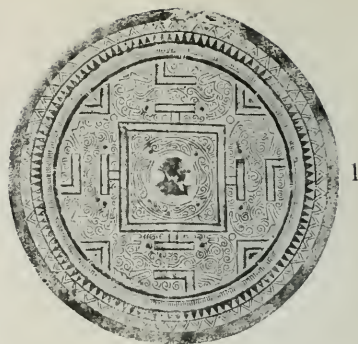
ある。

この改作が示してゐる第一の事實は、我上代人が支那鏡の圖様の知識的内容を理解せず、ただその文様としての美しさをのみ攝取したことである。右に擧げた例によつても明かな如く、支那人にとつては、文様を構成する一々の圖像及び文字が、或概念の標示であつた。然しそれは知識的な約束に基く意味の表現であつて、圖様全體の美的印象による意味の表現ではない。鳥獸人物の形の「美しさ」は、この圖様にとつて何の意味をも持たないのである。だからこの圖様の全體としての印象は、鳥獸人物を模様化してその形の或美しさを際立たせたといふのではなく、たゞ單に、曲線と直線とを交錯した紋様の美しさに過ぎない。かく見れば圖像や文字は、この文様の美的價值にとつては、第二義のものである。従つて圖像や文字を無意義な文様に化した模造鏡は、美化價值に於て必ずしも原型に劣るとは云へない。王莽鏡の單純な外區文様を神獸鏡の複雑な外區文様に變へたことは、成功とは云へないが、しかし内區文様の曲線の律動は、模造鏡の方がより自由であると云へる。

第二に注意すべきは、線及び文様の性質の變化である。右の例に於ては線はなほ漢式である

が、挿繪(二)に示す如き諸鏡に於ては、線は著しく漢式の尖銳さを失つて柔かく圓くなる。さうしてこの變化は原型との距離が遠いほど著しい。考古學者によれば、原型に近いものほど時代が古く、形のくづれたものほど時代が新しいといふ。原型に近いものが既に原型から自由に離れようとする傾向を示してゐるのであるから、この觀察は恐らく當つてゐるだらう。然らば支那鏡の立場から見ても文様の墮落と認められるのは、上代人の製作といふ立場から見れば、より多く自己を現はし得たものと認めてよい。さうしてその自己なるものは、尖銳さを斥け柔かさ圓さを愛するといふ點に現はれるのである。もしくは、正確な幾何學的な文様から離れて、子供の繪に近づくといふ點に現はれるのである。

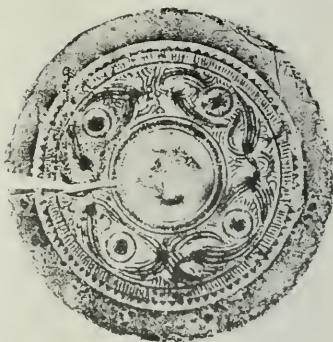
これらの文様も、挿繪(二)の六に示した狩獵紋の如き特殊文様を除いては、すべて支那鏡の文様の傳統を引いたものである。しかしそこに現はれた美しさは、もはや支那のものではない。それは複雑に開展した支那人の生活とは全然世界を異にする單純な自然人の、なほ極めて直觀的な心生活からのみ生れ出る美しさである。烈しい試煉に逢うて過度に緊張した意力の暗い惱みから生れる怪異な幻想、不斷の抗爭に煽り立てられた力感の昂揚から生れた堅硬尖銳への愛



1



4



2



5



3



6

模造鏡（梅原氏拓本による）

- 1 大和新山出土、方格四神鏡
- 2 山城國久世郡宇治町大谷出土、變形圖樣鏡
- 3 上野國群馬郡澗川村八幡原出土、特殊文樣鏡
- 4 山城國愛宕郡鞍馬村經塚出土、神獸鏡
- 5 上野國群馬郡八幡村若田出土、神獸鏡
- 6 陸前國名取郡茂ヶ崎村鹿野前園一ツ塚畑地出土、鳥紋鏡



2



1



4



3

- 1 太刀圭頭 上野國多野郡藤岡町出土
- 2 太刀柄金具文様 武藏國埼玉郡荒見村古墳發見
- 3 環刀柄頭 上總國君津郡飯野村出土
- 4 環刀柄頭 下總國猿島郡猿島村大字金岡出土

などは、こゝには全然縁がない。それはたゞ素朴に和らかな平和な心生活の現はれである。そのたど／＼しい線の引き方には新鮮な驚異の心がふるへてゐる。その柔かい曲線の文様には、愛らしい、(勾玉を愛する心と密接に相應するやうな) 優しい情緒が現れてゐる。こゝにも我は、あの愛らしい神話や抒情詩に現はれてゐると同じものを見出すのである。

鏡の文様に見出されることは、武器の裝飾に於ても同様に見出されるであらう。こゝでも漢式の怪異な、或は尖鋭な形象は、時と共に柔かく圓く和らげられた。怪異なる神獸は單なる曲線文様に化し、やがて勾玉形の柔かな文様に近づいて行く。(挿繪(三)参照) 龍頭を柄頭に飾るよりも、單純に圓くふくらんだ頭推かぶつちを柄頭とする方が、彼らにも好もしかつた。極度に物凄さを印象しようとした漢式武器の裝飾は、日本にあつては出來得る丈物凄さを減ずるやうに變化させられてゐる。人間殺戮の器具である武器に於てさへもこの様な傾向が認められることは、上代人の心生活の特徴を最も簡明に示すと云つてよい。

齋瓮は日本に於ける形の變化をあまり著しくは示さない。それはろくろによる製法が自由な

變形を許さないのに依るかも知れぬ。しかしこの種の土器の或者に用ゐられた文様、及び鳥獸人物の土偶などには、同じ意味の日本化が認められる。鋸齒状の尖つた文様から轉じたらしい圓味を帯びた花紋、小さい圓を一面に散らした文様、などはそのよき例である。(七二頁挿畫参照) 土偶は形の正しい齋瓮の周邊に裝飾として附加せられたものであるが、齋瓮の輪廓が規則的なのに反して、極めて自由な、幼稚な、また愛らしい趣を具へてゐる。例へば蓋の把手に附けられた小さい鳥形(東京博物館、三河大塚村出土齋瓮)の如き、恐らく鳩を意味するのであらうが、その幼稚單純な手法を以てして、鳩の持つ優しい愛らしさを、遺憾なく現はしてゐる。その他、少女、騎馬の人物などにも、子供の製作に見られるやうな、單純の面白さがある。この種の宗教的儀式に用ゐられる器具には、ともすれば怪異な形が愛用せられるものであるが、ここには實にその相反が現はれてゐるのである。

以上は外來の様式に支配せられてゐる種類の遺物であるが、次には第二類の、上代人に固有であるらしい造形物に移らう。

まづ九州の裝飾古墳に於ける壁畫に眼を向ける。それは大體に圓、三角形、直線、弧線、などによつて出來た極めて原始的な彩色文様、及び直弧紋、鏡などを現はした原始的な線刻である。鏡、劍などの半浮彫も、この中に含めてよい。(口繪参照) これらの文様は、外來の様式の模倣ではなくして、上代人が自己の心から造り出したものである。しかしそれらが外來のものとは全然無關係であるとは云へない。鏡を現はす圓紋がその明白な證據である。日本人はこゝに支那の形象を用ゐながら支那に於けると全然異なつた意味を現はした。直弧紋と呼ばれる不思議な文様も恐らく支那の錦綾或は鏡背の漢字に對する驚異から生れたものであらう。かういふ見方からすれば、壁畫に多い三角形の羅列は支那の鏡の鋸齒紋から、また鋭い尖角を揃へてゐる重山形の線紋は支那の鏡の整然たる尖角波紋から、脱化したと見ることが出来る。鏡を描いた線刻には、鏡の文様の中から特に鋸齒紋のみの抽出せられたものがあり、模造鏡のなかにも、内區の文様にたゞこの鋸齒紋のみを現はしたものがある。確かに上代人はこの尖角の文様に對して特殊の注意を拂つてゐるのである。然らば鏡を墳墓の壁に描くと同一の理由から、鋸齒紋及び尖角波紋を動機とする三角形や重山形が、墳墓に盛んに用ゐられたとしても不思議で

ない。かく見れば九州古墳の壁畫は、主として支那文化への驚異を現はすのである。即ちそれは支那との交通が或程度に進み、支那の文物が日本に於て特殊な意義を獲得するに至つた時代の、特殊な地方的現象なのである。

このことはまた文様自身の性質からも明かにされるであらう。石器時代末期に屬する彌生式土器の文様、及び時代不明なる銅鐸の文様は、大體日本人固有のものと思はれてよい。然るにこの固有の文様は、直線、曲線、圓などを盛んに使用してゐるにかゝはず、九州壁畫の文様と全然性質を異にするものである。その線は常に柔かい。波紋を描く時には波の如く柔かであり、水流紋を描く時には水の如く流れて居り、圓紋を描く時には小石の如く不規則の圓味を帯び、碁盤格子紋を描く時には或植物の細い幹を思はせ、直線を羅列する時には細く削つた竹或は緊張した糸の感じを伴ふ。そこには常に直觀的な經驗内容が動機として存して居り、従つて自然に流露する内心の律動が、極めて率直に現はされてゐるのである。しかし九州の壁畫には線に於けるこの種の直觀性や律動が認められない。そこに用ゐられる三角形や圓や尖角線は、純粹に幾何學的であつて、たゞ思惟の力のみが造り出し得るものである。

傳統は「以前」に於て認められないばかりでなく、また「以後」に於ても認められない。模造鏡の確證するところによれば、文様の日本化は即ち線の軟化、尖銳性の減退である。漢式の線の鋼の如き鋭さは、土器文様に見られる素直な柔かさに變り、角の尖つた正確な波紋は角のとれたなだらかな波紋に化してゐる。(挿繪(二)参照) 鏡の文様を模したらしい齋瓮の文様に花瓣紋の現はれてゐるところを見ると、鋸齒紋もまたその尖角を柔げて花瓣紋に變ずるのである。これが日本化であるとすれば、仁徳雄略朝の如き新しい時代に於ても、固有の趣味は依然として土器文様の傳統である。とすれば、九州古墳の壁畫に現はれた正確な三角形や圓形や鋭い尖角線などは、上代人固有の趣味と相容れないものである。

壁畫は右の如く地方的である。しかし埴輪はさうでない。それは古墳時代の日本國の殆んど全部から見出される。

埴輪の起源については、垂仁紀にあの有名な傳説が記されてゐる。殉死に代ふるために人形を造つたといふのである。しかしこの話はそのままに信ずることは出来ぬ。第一、埴輪の本來

の形は圓筒であり、本來の用は墳墓の垣根であつて、土偶ではない。それが或動機から土偶にまで變じて行く經路は、圓筒の上に頭と手との乗せられてゐるやうな中間の形に見られるであらう。だから埴輪の眞實の起源は、傳説の通りであることが出來ぬ。第二、殉死の禁と土偶の出現とが同時であるといふことにも疑の餘地がある。堺市東方の仁徳陵には陪塚が多い。それが殉葬者の塚であるならば殉死は五世紀中頃までは續いてゐたと見られなくてはならぬ。然るに河内古市の應神陵には埴輪の馬があつた。歸化人田邊史伯孫たなべのふかもとの話がそれを傳へてゐる。殉死の禁よりは土偶の出現の方が先である。第三、殉死の悲惨についての物語が、やゝ荒唐の趣を共へてゐる。「近習者を集へて生きながら陵のめぐりに埋め立つ。數日は死なずして晝夜泣き叫び、遂に死して爛腐りぬ」といふ描寫は、事實に基いたものとは思へない。陪塚が殉死者のものであるならば、殉死者は勿論「生きながら埋め立てられた」のではない。魏志倭人傳は、女王卑彌呼の殉葬者百餘人と傳へてゐるが、生埋めについては語らない。もし生埋めが倭人殉葬の古風であるならば、この珍奇な風俗が魏人の注意を引かない筈はない。明かにこの傳説は殉死の風習を殘酷なものとして感じた後代人の心から空想し出されたものである。さうしてこ

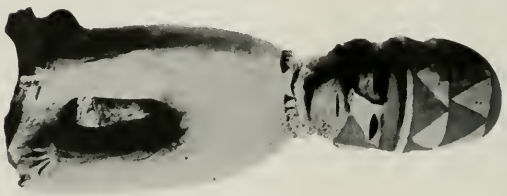
の後代人はもはや直接には殉葬の光景を知らず、たゞ土偶が「陵のめぐりに埋め立てられた」光景のみを知つてゐたのである。

以上の如く見れば埴輪の起源傳説は、五世紀中頃よりかなり年月を経た時代に、殉死を知らない人によつて造られたものである。さうして土偶は、遅くとも五世紀初頭に既に存し、殉死は五世紀中頃になほ行はれてゐたのである。でもし殉死と土偶との間に何らかの關係を認めるとすれば、それは傳説とは逆に、土偶の發達が殉死の禁を導き出したと見るべきであらう。殉死が行はれるのは、死者の靈魂の存在と、それに奉仕し得る可能性とが信ぜられるからである。然るに土偶の類も、それが木石以上に「意味ある形」である點に於て、或生氣を印象せずにはゐない。田邊史伯孫は娘の出産を祝ふために智の家を訪れた歸途、譽田陵の下で赤馬に乗つた人に逢ふ。赤馬の逸物であるのを羨みながら馬を並べて驅ける。遂に馬を交換し得て、歡喜しながら家に歸り、馬に秣をやつて眠る。翌朝見ると赤馬は土馬に變じてゐる。驚いて譽田陵へ行つて見ると、自分の馬は陵邊の土馬の間につないである。この話の根柢をなすものは、土馬の印象する或生氣である。土馬既に然りとすれば、人形が生氣を印象したのは勿論であら

う。そこで人里離れた幽暗な墳墓を想像する。木々の間草むらの中に、無數に並んだ人形や馬形が見える。そこに或異様な生命の感じがある。葬られてゐる人の靈魂は孤獨ではない。この感じが起れば、人形が殉死に變るのは、もはや當然ではなからうか。

がこの想像が當つてゐるとしても、それによつて知られるのは殉死禁制の時期であつて、土偶出現の時期ではない。土偶出現の時期を明かにするものは、たゞ埴輪の使用せられる如き大きい墳墓の形式がどの時代に始まり、さうしてその埴輪がいかにして土偶に變じたかといふ事のみである。埴輪の焼きは彌生式土器と齋瓮との中間に位すると云はれてゐる。埴輪は齋瓮の盛行する時代にも焼かれたのであるから、この焼き方が直ちに埴輪の起つた時期を示すとは見られないであらうが、しかし埴輪の傳統と共に焼き方もまた傳統として固定したとも考へられる。さうすれば埴輪の起源は彌生式文化から古墳時代文化への過渡期に屬するとも見られ得るであらう。

埴輪土偶の美術としての特徴は、全然文藝の特徴と相應する。それは直觀的であり、また部分に對する細かな興味を含んでゐる。しかし全體を統括する力に於ては著しく缺くるところが



埴輪土偶（梅原氏寫眞による）

右 跪ける男、常陸國行方郡青柳出土

中 武人、武藏國北埼玉郡中條村出土

左 女、下野國河内郡雀宮出土

ある。彼らは頭部に注意を注ぐ。手足を顧みない。彼らは甲冑に注意を集中する。中に包まれた肢體を顧みない。手足の閑却せられた人形にも、裝飾の玉は細かに寫されてゐる。この種の統括力の缺乏は、全體を同時に呈露する彫刻にあつては、特に甚だしく目立つものである。人體の美の表現は全體を貫く微妙な調和を持たなくてはならない。その些細なる缺乏も我々をして不安を感じしめる。従つて全體の調和を我々の想像に委したトルゾオは、多くの場合、より強く我々の感情を捕へる。この意味で埴輪土偶は、たゞ斷片としてのみ美しい。その或物は、頭部のみを胴體から引離して味ひたいといふ欲望を、痛切に感ぜしめるほどである。

がこの幼稚な彫刻に於ても、その顔面の表情は特別の注意に價する。眼と口はたゞ穴をあけたに過ぎぬこの單純な顔面が、奇妙なことに一種獨特な生々ちやくしさ、或は優しさを湛たくへてゐる。或者は恥かしさに顔を赧める生娘のやうであり、また或者は長者の前に立つた十二歳の少年のやうである。その最も力強い表情を有するものも、たゞ美しき青年男女であつて、凶暴或は怪異を印象するものではない。(挿繪(四)参照) このことは我上代人の天真な心の表現として、またその心情の柔かい潤ひの表現として、特に注目さるべきである。これらの土偶はいかに新し

くとも推古時代以前のものであり、またその製作者は關東地方にも多數にその遺品を残してゐる。従つてそれは佛敎渡來前の日本人の心を、(畿内地方のみならず全國に亙る日本人の心を)現はすと認められる。さうしてその優秀なるものは、上代のすぐれた抒情詩を生み出した時代にふさはしいのである。もとより造形の技巧は、特殊の事情のない限り、いつの時代に於ても詩の技巧よりは遅れる。埴輪もまたその例に洩れない。しかし埴輪の到達した高さは、これを詩の領域に移せば、かの美しい抒情詩となり得るものである。

が埴輪人形の顔面に關しては、なほもう一つ他の觀點から眺むべきものがある。前に述べたやうに埴輪は人里離れた廣大な高塚の木々の間に立ち並んでゐるのである。従つてそれは通例かなりの遠距離から眺められる。その場合には、「眼と口はたゞ穴をあけたに過ぎぬ」とは云はれないのである。埴輪の眼は、相當の距離に於て見られた人間の眼を立派に現はしてゐる。瞳や白眼が區別されてゐたり、瞼が細かく作られたりした眼は、近くの眼であつて遠くの眼ではない。遠くの眼は、眼全體が瞳として働くやうな、黒い生きた窓なのである。埴輪の作者は巧まずして遠くの眼を捕へ得たのである。さう見れば埴輪の技巧の内にも中々馬鹿に出来ない

ものがあることになる。口や鼻や頬についても同様のことが云へるかも知れない。更にあの素朴な胴體についても、垣根としての構造上の要求と聯關して、案外に深い人體把握が見られるかも知れない。

埴輪彫刻全體について云ひ得ることを最も簡明に表示してゐるものは、挿繪(五)に掲げた陶棺の浮彫である。

中央に一人の女が立つて、左右の馬の口のところに手を差し出してゐる。女の左右には苔んだ蓮の花のやうな植物がある。この植物は女に比して非常に大きく、女もまた馬に比して非常に大きい。即ち大小の關係は、實際のものとは全然逆である。また馬の耳及び足は、殆ど平面に並べられてゐる。浮彫であるから作者はこれらのものを埴輪のやうには作り得なかつたのである。しかも作者は、馬の背を一つの統一ある心持で作つた後に、別種の動機によつて、即ち「馬の足は四本である」といふ意識によつて、馬の腹部に足をつけた。足の位置などはどうでもよいらしく、後足は腹部の中央につき、後足のうしろに要領を得ない餘地が残つてゐる。上

より見れば尻であるが、下より見れば腿でも尾でもない。さういふ風にこの浮彫は、全體を統一する力の著しい缺乏を示してゐる。

が部分に著目すると、そこには作者の直觀を思はせる柔かな美しさがある。女の頭部は、(恐らく背面であるらしく)たゞ輪廓のみによつて知られるのであるが、そこには豊かな髪を思はせる柔かい圓味がつくられてゐる。肩から左右に流れ下る兩腕の形は、この圖像中の最も美しい部分であつて、上代造形美術を顧みないでゐた自分の心に、曾て強い驚歎の情を呼び起した。肩の圓味が腕となり、その腕が肘から柔かに靜かに屈曲して行くあたりは、女の腕の美しさを思はせるに十分である。馬の背もまた美しい。そこには騎馬の經驗から得られた馬に對する愛が明白に活かされてゐるやうである。

これらの美しさに應じて、圖樣全體の上に流れてゐる情緒も、また抒情詩的に美しい。女と馬との上に描かれた柔かい山形は、その意味で圖樣全體を統一してゐる。女も馬も植物も一つの柔かさに融け入り、そこに平和な、靜かな、調和に充ちた氣分を造り出してゐるのである。

この陶棺は美作國平福村から出た。美作は吉備から出雲への通路であつて、上代には有力な



陶棺裝飾浮彫畫（梅原氏寫眞による）

美作國英田郡平福村出土、陶棺側面

氏族の占據した地方である。さうして神話に有力な地位を占める「出雲」なるものと、或密接な關係を持つらしい地方である。のみならずまたこの地方の豪族は、三韓關係に於て有力な役目をつとめた。この陶棺自身も、屋根形の蓋を持ち、馬の浮彫に飾られてゐる點に於て、韓土との關係の淺くないことを思はせる。かういふ環境から右の浮彫が生れ出したことは、上代文化について示唆するところが少くない。

以上簡單に觀察したところによつて、上代の造形美術が神話や文藝と全然同じき立脚地に立つことは明かである。然らばこれらの造形美術は、上代の文藝、宗教、道德などの指標と見られてもよい。そこでこの上代の指標を、推古時代の美術と比較する。その差違は實に甚大である。文藝、宗教、道德などに於ても同様な差違が存しなくてはならぬ。佛教渡來とその受容は文化的に見て、明かに一時代を劃するのである。

23

大正九年十一月五日
昭和十二年十一月十日
昭和十四年八月十日
第一刷發行
第一刷發行
第一刷發行

日本古代文化

定價貳圓五拾錢

著者 和辻哲郎

發行者 岩波茂雄

印刷者 白井赫太郎

東京市神田區一ツ橋二丁目三番地

發行所 岩波書店

電話九段(33)一八七・一八八番
一八九・一八〇番
振替口座東京二六二四〇番



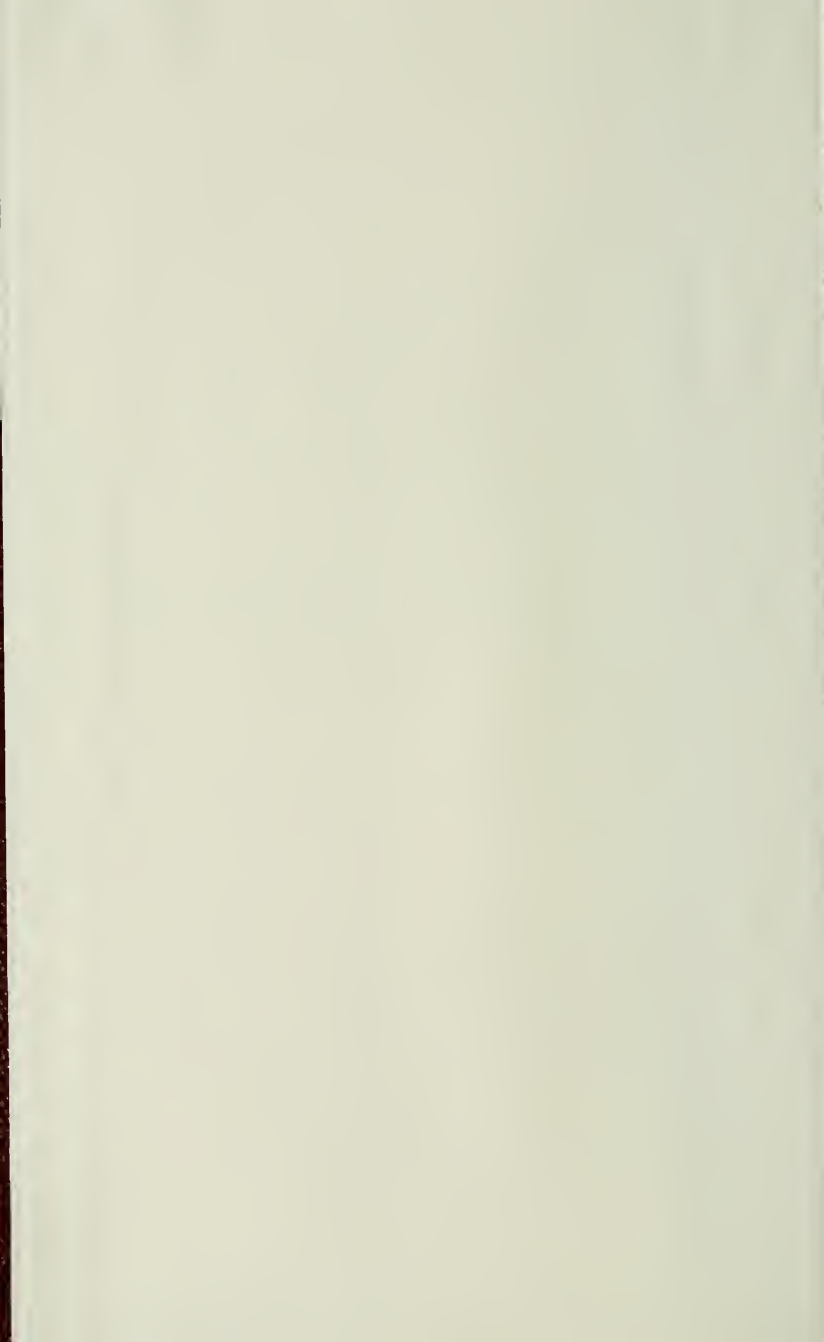
小店出版物中、萬一不完全な品(落丁・亂丁等)がありましたら、御手数取り返しく
御申出下さる事を御願ひ致します。たとへ御請後でありましても早速お取替致します。

大森製本 精興社印刷

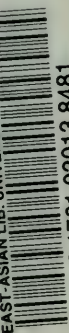
和 辻 哲 郎 著

大思想 文庫	人 格 と 人 類 性	面 と ベ ル ソ ナ	倫 理 學 (上卷)	岩波 全書(19)	風 土	原 始 基 督 教 の 文 化 史 的 意 義	訂 改 原 始 佛 教 の 實 踐 哲 學	續 日 本 精 神 史 研 究	日 本 精 神 史 研 究	改 稿 日 本 古 代 文 化	古 寺 巡 禮	偶 像 再 興
カント實踐理性批判	菊判 二二六 二二六	菊判 四六六 三〇六	菊判 五五二 二七六	菊判 四一四 小判 二七六	菊判 二七八	菊判 四七四	菊判 四七〇	菊判 四四二	菊判 四四〇	菊判 三八〇 四六六	菊判 四八六	菊判 二〇〇 二〇〇
一〇〇 一四〇	一五〇 一一一	一六〇 一一一	三〇〇 三三〇	二五〇 三三〇	二〇〇 一一一	三三〇 三三〇	二八〇 三三〇	三三〇 三三〇	二五〇 二一一	二五〇 二一一	二〇〇 二一一	二〇〇 二一一

岩 波 書 店 刊 行



EAST-ASIAN LIB. UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 03013 8481